艺术哲学丛书

人·艺术和文学中的精神

（瑞士）C·G·荣格 著
卢晓晨 译
晏玄 校



THE WORKER'S PUBLISHING HOUSE

〔瑞士〕C·G·荣格 著

人·艺术和文学中的精神

艺术哲学丛书

人、艺术和文学中的精神

〔瑞士〕C·G·荣格　著
卢晓晨　译
晏玄　校

工人出版社出版（北京安外六铺炕）
新华书店北京发行所发行
保定市振兴包装印刷厂印刷
开本787×1092毫米　1/32　印张：5.25　字数：115800
1988年8月第1版　1988年8月保定第1次印刷
印数：1—18210册
统一书号：ISBN7-5008-0192-0/J·24　定价：1.80元

总　　序

这里奉献给读者的，是一套现代西方《艺术哲学丛书》。

人们对艺术哲学四个字并不陌生。早在18世纪，黑格尔就认为美学的实质就应是“艺术哲学”，或是“美的艺术的哲学”。19世纪60年代，法国著名学者丹纳曾以《艺术哲学》为名发表了他的讲课记录，我国当代学者刘纲纪也用此名出版了他的美学著作。然而，黑格尔老人并未拗过历史的惯性，最后还是以约定俗成的“美学”为他的著作命名了。

在西方，艺术哲学成为一个独立的学科是20世纪以来的事。艺术和哲学这对人类文化中的孪生姐妹，互相渗透和补充，终于拥抱在一起，并结成了神圣的同盟，从而启迪了人类的智力，推动了文化事业的发展。然而，我国艺术和哲学常常是各走“单行道”，即艺术在感性中沉醉，哲学在理性的思辩中徘徊，两者的结合相距甚远，因而都没有达到应有的水平。鉴于此，我们从数十种现代西方艺术哲学论著中，精选出了十部具有代表性的论著，介绍给国内广大读者，以期填补一项空白，并引起大家对艺术哲学研究的重视。

艺术哲学就是研究艺术的思维方式及其同社会联系的科学。本丛书所包括的“艺术哲学总论”、“艺术与人类智力”以及“艺术与社会”三个系列，就是据此划分的，基本上囊括了现代西方艺术哲学的主要内容。当然，艺术哲学的

研究也在发展，在不断充实和深化。我们期待着更新的研究成果的出现。

感谢工人出版社为本丛书的问世所付出的劳动，恳请专家学者批评教正。

《艺术哲学丛书》编委会

1988年6月　北京

译　序

……人类存在的唯一目的，就是要在纯粹自在的黑暗中点起一盏灯来。

——C·G·荣格

孤独而书生气的少年

1875年7月26日，卡尔·古斯塔夫·荣格出生于瑞士东北部康斯坦斯湖畔克什维尔的乡村里。父亲是瑞士的新教牧师，荣格是他唯一幸存的儿子。荣格的两个哥哥在荣格出生前就夭折了。

荣格4岁时，举家迁往维塞河畔距巴塞尔大约3英里的克莱恩—许宁根乡村教区。荣格喜欢独自玩耍，时常几个小时迷于自己发明的游戏。然后又放弃这些游戏，重新设计出新的更复杂的游戏。荣格的父亲性情暴躁，难于相处；母亲则性情忧郁，令人压抑。荣格无法忍受这一切，经常栖于阁楼，同自己用一小块木头雕刻的人像作伴。

荣格11岁那年，父亲把他送到巴塞尔城里的一所学校读书。学校的生活沉闷乏味。荣格讨厌数学，也讨厌体育。据说，因他晕病频繁发作，曾休养6个月。他利用这个时间，阅读

了大量自己喜欢的书籍。荣格的父母对儿子的晕厥现象十分担心，不知请了多少医生，但始终没有能够确诊究竟生的什么病。有一次，父亲的朋友问起孩子生的什么病，父亲回答说："医生们已经说不清楚他究竟出了什么毛病。如果他真的患了不治之症，那简直太可怕了。我已经把仅有的那点积蓄花光了。如果这孩子将来不能自谋生路，前景真是不堪设想。"这段谈话正巧被荣格听见，他方知问题的严重，但后来不知怎么，疾病竟不翼而飞了。不久，荣格重新返回学校上课，学习倍加努力，成绩十分优异。

荣格的父亲是牧师，8个叔父也都是牧师。宗教问题常常引起荣格的困惑，可是父亲对他却不能理解，两人不时发生争论，结局又总是令人不愉快。父亲态度十分生硬，然而又没有多少道理。荣格16岁时，对哲学产生了浓厚的兴趣，最喜欢的是叔本华。叔本华关心的是痛苦、困惑、情欲和罪恶等问题。荣格感到，现在终于有一个有勇气的哲学家敢于公开承认，宇宙的秩序并不完全是按照至善原则来安排的，并对生活作了忠实的反映，毫不隐瞒人性的缺陷。

荣格的性格变得开朗了，不时地喜欢向同学谈点自己的想法。可是，同学们却根本听不懂，反倒认为他在胡编和吹牛，有些老师还指责他剽窃抄袭。荣格感到自己的心灵受到了打击，缩回自己的内心世界。

对未来职业的选择

高中快毕业了，荣格竟还说不清楚自己将来的志愿是什么，因为他对各门学科都有兴趣，不仅科学使他着魔，而且宗教和哲学也使他倾心。他的一位叔父曾鼓励他研究神学，但却

遭到了荣格父亲的极力反对。

1895年，荣格报考大学时选择了医学专业。学习期间，他一方面刻苦攻读专业课程，另一方面还挤出时间阅读了大量的哲学书籍。不久，荣格的父亲去世了，家庭经济状况急剧恶化，荣格又担起了赡养母亲和妹妹的责任。幸亏，荣格的一位叔父提供了家庭日常经济开支，其他亲戚共同负担荣格的学费，才保证了他能够继续念完大学。

荣格是怎样选择了他毕生要从事的精神病学职业的呢？荣格第三学年暑期在家中经历了几次神秘的体验，以致影响了他对这个职业的选择。第一件神秘的事情是，有一天，荣格正在自己的房间里读书，突然听见一声巨响，他忙走进隔壁房间，看见餐桌裂开了一道大缝。餐桌是用陈年的胡桃木做成的，温度和湿度的变化是不可能导致这种突然崩裂。第二件神秘的事情是，一把放在篮子里的面包刀突然迸裂成一堆碎片。荣格把碎片拿给一位刀匠看，刀匠说："这是一把好刀，钢材没有问题，一定是有人不知用什么办法把它一点一点地折断了。"这些神秘的现象都令荣格茫然不解，并促使他把自己的兴趣转向了心理学和心理病理学。那年秋天返校后，荣格为准备最后的考试而阅读了克拉克特—埃宾的《精神病学》，心灵受到震动，意识到精神病学是他命中注定要从事的事业。14岁的荣格终于找到了适合他自己兴趣和抱负的专业，一切都豁然开朗了。

荣格放弃很有前途的医学生涯，去从事精神病学这种"荒唐职业"的决定，使他的老师感到惊讶和不可理解。但是，荣格毫不犹豫地坚持了自己的这种选择，并在后来取得了成功。

弗洛伊德的“皇太子”

1900年，荣格大学毕业后，便进入苏黎士大学的精神病治疗中心，当欧根·布洛伊勒教授的助手。1902年，他提交了题为《论神秘现象的心理学及病理学》的论文，荣获了博士学位。这篇论文主张，每个人都有一种追求“心灵完整”的自然倾向，这便是他日后的基本概念。同年，他还去巴黎跟法国精神病学家皮埃尔·让内学习了几个月。

但是，真正影响荣格思想的却是弗洛伊德。据说，当1900年弗洛伊德的《梦的解析》刚刚问世时，荣格就读了这本书，认为它是年轻的精神病学家“灵感的源泉”。

1903年，荣格与埃玛·罗森巴赫结婚，她协助荣格的工作一直到她1955年去世。婚后，荣格一家便定居于苏黎士湖滨的库斯那赫特。荣格有一个儿子、4个女儿，家庭十分和睦。这种正常的家庭生活，对荣格的事业是十分重要的，它平衡了他那个充满梦、幻想和神秘体验的奇妙的内心世界。

1905年，荣格成了苏黎士大学的精神病学讲师和精神病诊疗所的高级医生。同时，他还私人开业，结果门庭若市，以致于他不得不放弃了他诊所的职务。这时，荣格完成了他的第一部著作《字联想的研究》，书中他所运用的试验方法便是他后来从事于心灵中潜意识（或无意识）研究的探讨法，这些潜意识观念，他称之为我们今日所熟悉的“情结”。联想试验使荣格一举成名，1909年美国马萨克塞州克拉克大学邀他去讲学，还授予他名誉博士学位。现在，世界上所有的精神病院都常应用这种联想实验法。同时，这种方法也是促使他和弗洛伊德成为莫逆之交的原动力。

1907年，弗洛伊德邀请荣格到维也纳作客，两人一见如故，相互倾心，谈话一直持续了13个小时。1906年，他们共同应邀去克拉克大学讲学，并一起度过了为期7周的旅途生活。1910年，经弗洛伊德的再三坚持，荣格当选为国际精神分析学会主席。据说，弗洛伊德在这个时期写给荣格的一封信中，曾称荣格是他的过继长子、王储和继承人。但是，荣格同弗洛伊德的合作未能维持多久。1912年，荣格发表了《论原欲的象征》的论文，认为"原欲"这个概念只代表"一般的紧张状态"，而不是象弗洛伊德所说的那样只限于"性"方面的冲动。他在一封信中说，"原欲"的概念必须走出"性"的狭窄天地，而把它看作是一般的心理冲动。夏末，荣格在纽约讲学时，公开表示他在理论上同弗洛伊德的对立。11月，荣格同弗洛伊德在慕尼黑会谈，双方的争执相当激烈，矛盾尖锐化了。荣格同弗洛伊德的合作不可能再继续下去了。1914年4月荣格辞去了国际精神分析学会主席的职务。

对荣格同弗洛伊德决裂的原因，C・S・霍尔作了另一种解释：荣格是一个独立性很强的人，他不可能沾沾自喜于成为某人的过继长子、王储和继承人，他要追寻他自己的思想线索，因此荣格有意要断送他与弗洛伊德的友谊。

旅行——探索人类心灵的秘密

荣格为了探索潜意识问题，寻觅现代西方人与原始民族间潜意识心灵内涵的异同，进行了大范围的旅行。1912至1913年，荣格的足迹遍及法国、意大利和美国，1920年他到过突尼斯和阿尔及利亚；1924至1925年，到过新墨西哥州和阿利桑那州的印第安人区；1925至1926年，到过肯亚的爱尔根山区并与

当地居民同住，后来，又到过埃及。这些旅行，荣格扎扎实实学到了许多东西，获得了大量的第一手材料，并对现代西方人与原始民族间的潜意识心灵有了新的认识。

荣格一直对东方宗教和神话感兴趣，印度和锡兰的旅行扩展了他的知识，他撰写出了很多文章论及东方人格和西方人格的差异。这种差异反映在不同民族的风俗、信仰、实践和神话中。荣格指出，东方人的心态是内倾的，而西方人的心态则是外倾的。

荣格的旅行不仅取得了自己研究的丰富资料，同时也逐渐地形成自己系统的、独特的思想体系——分析心理学。

分析心理学

荣格曾一度属于弗洛伊德精神分析学派，但他终于创立了自己的理论体系。起初，荣格把自己的理论体系称之为情结心理学；后来，又称之为分析心理学。那么，荣格的理论和弗洛伊德的理论究竟有哪些不同呢？简单说来，荣格的基本理论观点是：

（1）集体潜意识。同弗洛伊德交往之前，荣格曾进行联想试验去探究心理深层的奥秘，认为潜意识中不仅有个人出生后经验过的东西，还有祖先经历过的经验。荣格的这种想法，使他从潜意识的研究转向原始民族的研究，认为梦中所以有许多不能了解的东西是因为其中掺杂着许多原始的、祖先的观念的缘故。例如，人类的祖先常用棒和竿表示男性性器，这也在梦中出现。在解释这种集体潜意识的时候，荣格是用未来或目的来作解释内容的，不同于弗洛伊德用孩童时期的以往经验的解释。

（2）“外向性”和“内向性”的“性格学”。荣格放弃了弗洛伊德用“性”的发展来给人的性格分类的“性格学”，而把人的性格分为两大类：外向性和内向性。外向性类型包括外向思考型、外向感觉型、外向感情型和外向直觉型，内向性类型包括内向思考型、内向感觉型、内向感情型和内向直觉型。例如，外向感觉型的人常求外在刺激，享乐，容易陷于无聊，对抽象物不感兴趣；内向感觉型的人则不用刺激来表示感觉，纤细而无焦虑，善于比喻。

（3）精神治疗法的基本内容就是尽量使病人适应周围现实环境。弗洛伊德把精神病的根源归结为意识与潜意识的冲突，而荣格则认为病源是不善于适应环境。

荣格的分析心理学理论不仅是对传统心理学的突破，而且也是对弗洛伊德精神分析学理论的批判。同时，这种理论还向沿袭已久的西方艺术理论提出了挑战。荣格的《分析心理学与诗的艺术》和《心理学与文学》两篇论文，集中反映了他有关艺术理论的基本思想。按照他自己的说法，艺术作品的本质并不在于去发现潜藏于其中的人的个性，而在于去发现从艺术家的思想和心灵到人类的思想和心灵中的那种高出于个性和表述出来的东西，因此艺术中的个性是一种局限甚至是一种缺陷。这就是说，艺术不属于个人，而属于集体。荣格的名言是：“不是歌德创造了《浮士德》，而是《浮士德》创造了歌德。”这在某种程度上表现了作家的作品与民族心理的关系。如果我们用一句话来概括荣格的艺术理论，那么我们可以说这就是“集体意识”。

荣誉和地位

荣格的成就深受人们的赞誉，顿时名声大噪于天下。美国的克拉克、福德哈姆、耶鲁、哈佛等大学争相赠予名誉博士学位；英国的牛津大学，印度的加尔各答大学等都群起效尤。1932年，荣格接受苏黎士文学奖；1938年被选为英国皇家医学会的名誉会员；1944年被公推为瑞士医学学术院的名誉会员。同时，他还担任巴塞尔大学的医学教授、瑞士联邦工业研究所的哲学和政治学名誉教授。

荣格的崇高荣誉和显赫职位，没有影响他和周围人的关系。他从不吝惜自己的时间，乐于与人会晤，接受记者和电视台的采访，发表讲话，撰写通俗文章，热情接待各国的访问者。他跟所有的人谈话都十分坦率和自然，毫不装腔作势，不管对方是名人还是中学生。他非常民主，一点儿也不拿架子和自以为了不起。

1961年6月6日，荣格去世。然而，荣格的影响却越来越大，阅读他的著作的人比过去更多了，他的文集被编成19大卷，并译成多种文字。正如C·S·霍尔所说："尽管荣格心理学在大学里的地位和影响不及弗洛伊德，但有迹象表明，美国高等学校里的心理学家们，现在已经开始更多地注意荣格。大学生们则一直对荣格感兴趣，他们广泛地阅读了荣格的许多著作。"

晏　玄

1988年5月于北京大学哲学系

卢晓晨　译

目　录

人生的各阶段

我们要探讨人类发展诸阶段的问题，确实是一件相当费力的工作。因为要想弄清这一问题，我们就必须非把整个从生到死全部过程的精神生活画面都揭开不可。然而在这短短的篇幅里，我们也只能就其大的方面略加叙述，而且读者也得知道，有关各阶段中的正常心理现象我们是不打算加以描绘的。我们只准备就那些较困难的、可疑的或暧昧的几个问题略加探讨，一句话，我们只想谈及那些可能有多种答案和答案可疑的问题。因此，在这些问题中一定有很多我们要在脑海中加上问号的，不仅如此，而且更糟糕的是一定有些部分我们必须事先相信和服从，有时甚至亦要应用一点幻想力。

如果心灵生活的动向只有其显明的一面——这在原始人看来仍然是讲得通的，那么我们当然就可完全凭纯粹经验而感到满足。可是今天的文明人其心理生活的问题是多样化的，而我们就不得不把它们当成问题来讨论。我们的心理程序大致上是思考、怀疑及实验的组合物，这些东西几乎全部不是潜意识、原始人的直觉所能了解的。我们之所以能有今日这么多的问题

出现，说起来还得归诸于意识成长的功劳呢！这些问题同时也是文明的可疑性产物。因为人类脱离了直觉——违反了本性去污！所以意识才应运而生。所谓本性即自然，它所追求的目的是延续自然；相反，意识却一味只想追求文化或破坏文化。即使遵照卢梭的期望，我们回归自然，自然却早已被我们所文明化了。只要我们沉浸于自然中，我们仍然是处于潜意识状态里，而且我们也是仍然活在不知问题为何物的本性安全环境中。所有存在于我们心中并仍属自然的那部分，必然都因问题的来临而冰消瓦解；因为问题的本名便是疑虑，只要疑虑占上风的地方，就可能有模棱两可及意见分歧的现象发生。而一旦有了好几种可选择的方法，我们就会渐渐地不受天性的指引，而受恐惧支配。因为这时的意识是会奉命去做自然所常为其子孙所做的事——即提供一项确定的、无可置否的决定。这样我们心中仿佛被一种人之常情的恐惧感所包围，即认为意识——我们所谓的普罗米修斯之征服——也许最后已无法履行其做为自然的替身的职责了！

这样一来，问题已迫使我们进入了一个与孤儿类似的孤立之中，遭受自然的遗弃，被赶入意识状态中。因为我们除了这之外，已走投无路了；如此一来，我们势将被迫去诉诸昔日那些自然事件发生时，我们所极为信服的决定及解决方法。因此，每一问题的到来皆会扩大意识的范围，可是另一方面，我们也势必要向那孩子的潜意识及对自然的信服告别。这种需要性是一种有相当分量的心理事实，也是构成基督教教义中最重要的一部分。那是牺牲了一位自然人——那位其悲剧始于伊甸园中吞苹果的无意识而天真的人。《圣经》上有关人之堕落的记载，说明了意识的来临便是一种降临给人的灾祸。我们现在

才开始体验出，每一问题迫使我们日离意识愈远，同时也使我们离无意识之孩童时代的乐园愈远的原因。人都想回避问题，只要一有可能不是去否定其存在性，就是最好不提及它。我愿望生活能够简朴、安全而且顺利，于是这些问题便成了禁忌。我觅寻安定，排除疑虑，渴望成果，不要实验，殊不知安定只能经由疑虑才会出现，而成果只能由实验才能来临。一味逃避问题是无法带来信心的，相反，我们所渴望的安定及清晰，除了要更多而且更强的意识是个可能的。

前面这段绪论似嫌冗长，然而在我看来，就其为了说明我们的题目的目的而言，是十分需要的。我们在处理问题时，总是习惯于拒绝走那经由黑暗与摸索的路线。我们希望获得那些毫无疑问的成果，因而完全忽略了一项事实，即成果只能当我们不但进入黑暗时代中的虎穴，而且又从中跑了回来后方可能获得。但为了透视那段黑暗的旅程，我们就得集中一切意识所能提供给我们的启蒙力；正如我上面所说的，我们甚至必须应用一点想象力。因为当我们在处理心理生活的问题时，我们常常在许多不同的学科之间来回徘徊，对到底应该相信哪一种原理感到束手无策。我们扰乱了并且激怒了那些神学家、哲学家、医生、教育家，我们甚至在生物学及历史中摸索。此种过分的行为无法将其错误归诸于我们的傲慢，反倒是应该归诸于一项事实，即人的心灵乃是许多因素的组合品，单凭这些因素就足够构成我们要研究的题材了。因为人乃是从他的内心中，凭借其特异禀赋才创造出科学的。这些科学便是其心理的外部特征。

因此，如果我们自问一个无法避免的问题："人为什么和动物完全相反而会发生疑问呢"？——我们将难免不陷入那几

个世纪以来，成千上万的敏锐心灵所解不开的结。有关此一混乱的大问题，我不想继续赘述下去我只想简单地把我为人类尝试回答此一基本问题的答案呈献给读者做为参考。

没有意识，问题自然无法生存。因此我们得从别的角度去问一个问题，意识是怎样产生的？这是没有一个人能肯定答复的问题；不过我们可以通过观察孩童进入意识状态的行程而了解它。只要每个作父母亲的人稍加细心一些就可以察觉得出来。下面便是我们观察的结果，当小孩认得某物或某人时，我们也就知道这个小孩已有了意识。无可置否的，这就是为什么在伊甸园中知识之树会产生出这么致命之果的原因。

然而所谓的认知或知识到底为何物？当我们能够将一个新的知觉和一个旧有状态之关系，用一种在我们意识中不但已很熟悉该知觉，而且也很熟悉其关系的方法连接起来，才算是达到了“认知”。可见，“认识”乃是以心灵内涵之间有意识关系为其根据的。我们不可能获得一些互不相关的知识，当然更不可能认识到其存在了。因此，我们所能觉察出来的意识的第一阶段，一定是建立在两者或两者以上的心灵内涵之间的关系上的。在此情况下，意识只能算是间歇性的，只限于表现在几件互有关系的物体上面，此后内涵便会慢慢地被遗忘。大家都承认，人生的幼年期里是不会有什么连续不断之记忆的，至多也只有意识的几个岛屿，其外表看起来就象是在远方的一片黑暗中，我们所看到的几盏孤灯或发光物。可是这些记忆的岛屿和心灵内涵之间的初期关系是不同的，它们所具有的内容已更多而且更新。此种东西便是构成所谓自我，一些很重要之相互关系的内涵。这一自我和初期的内涵系统，便是意识中的一种物体，因此小孩子最初说话时都用第三人称。到后来，当自我

内涵亦产生出属于自己之力量时，主观感或“有我”感才产生，显然这该是小孩子开始以第一人称在谈论自己的时候了。在这种情况下，记忆的连续性就开始了。实际上，那便是一种自我记忆中的连续性了。

在孩子的意识阶段中仍旧无任何问题出现；孩子无需担当任何事物之责任，因为他仍旧完全依赖他的双亲。似乎他仍然和未诞生出来一样，仍然被其双亲的心灵气氛所包围住。精神的诞生及意识里随之而到来的自我与双亲之间的明显区别，便跟随着思春期、性生活之爆发自然而然地产生了。心理的革命随同生理上的变化同时到来。因为体质上的各种征候更加强了自我的力量，因此它便毫不保留地、毫无限制地作自我表现。通常我们总称之为“尴尬的年纪”。

在此段时期还未到来之前，个人的心灵生活完全受冲动的支配，几乎不会碰到什么问题。甚至当外在的限制和主观的冲动之间有了冲突时，这些克制仍然不会使得个人和其本身之间有势不两立的现象发生。他不是屈服于这些冲动之下，便是设法去压服它们，最后的结果仍旧是原来的我。他不知一个问题所可能带来的内心紧张情况是什么东西，这种情况只有当一个外在的限制变为内在的阻碍之后，亦即当一个冲突和另一个冲动起了摩擦之时才会发生。如果要用心理学的术语来说明，我们可以说：此种因一个问题的情况，即和自己发生势不两立的情况，是在自我内涵系统及第二组同等的紧张系统即将来临之时方可能产生。这第二组因其能量价值具有和自我症结相等之功能含义，内在我们亦可称之为另外一种自我，或第二种自我，它总是力求把领导权从一个自我手中抢夺过来。此种现象便促成了和本身的渐渐疏远，这是问题来临的预兆。

如上所述，我们可以拟定如下的一个摘要：认得或“认知”的意识在第一阶段中是一种无政府或混乱的状态。第二阶段是一种君主的或一元的局面。第三阶段是另外一种向意识推进的步骤，是对于自已的分离状态了如指掌的状态，这是两元的局面。

现在我们来真正开始谈谈实际的主题，即人生各阶段的问题了。首先，我们先来讨论青春期，其范围大概从发情期至中年为止。

也许有人会问，我为什么要从人生的第二阶段开始谈起呢。难道与孩童时代相关的困难问题不存在吗？当然，小孩子那复杂的心理生活，对于其父母亲、教育家及医生们来讲，确是个最头痛的问题，然而在正常情况下，儿童并不会为自己带来真正的问题。只有当一个人长大成人后，才会对自己开始产生疑虑，和自己发生矛盾现象。

对于青春期过程中的问题来源我们都能了如指掌。就大多数的人而言，由于现实生活的需求才导致孩童时代梦想的破灭。如果一个人有充分的心理准备，其过渡到事业难关也许会很顺利就过去的。可是，如果他的固执与其现实有了冲突和错觉，那么问题自然就会产生。人一踏入生活的园地中都多多少少抱有几分幻想的，其实这都是错误的想法。换言之，每个人一定都无法适应他所处的环境。产生这种情况的原因通常都因为人总是作太过分的期望，低估了困难，带有不合乎情理的乐观看法，或相反地持有一种否定人生的态度等等。要想把造成早期意识问题的因素的那些错误幻想列举出来，实际上是没有什么困难的。

不过需要指出，认为由于主观的臆测与外在事实发生了冲

突才导出问题的说法，事实上并非完全是这样；有时这种现象却是由于内在的心理不安而促成的；有时甚至在人就其外表看来一切都很顺利时也照样会发生；由于性冲动而引起心灵失去平衡而不安的现象也时常发生；也许有时是因为那种难以忍受的敏感性才产生的自卑感在作祟。象这种内在的痛苦，即便我们不费吹灰之力就适应这个世界时也会存在。事情往往就这么可笑，那些需要艰苦地为生活而奋斗的年轻人，可免受问题的困扰，而那些由于某种原因就很快地适应社会的人，却反而要因其自卑而受性或冲突等问题之苦。

那些由于其自己的特异气质而带来问题的人通常都是神经质的，然而如果把有问题者拿来和心理症者混为一谈的话，那就将是一个大的误解。其实两者之间有着明显的区别，神经质是为他不知自己有问题才惹出病来的，而那些气质阴沉的人虽没有病却因知道自己有问题而受苦。

如果我们尝试把那些较普通的、较主要的因素从那些思春期中每个人所带有的各色各样问题中抽出，我们一定会发觉到一个特殊的现象：人多多少少都想固执那孩童时代的意识境界而不放——表现出对生命之神的反叛，对周围一切想要吞灭我们的力量作反抗。我们内部也有某种东西要求我们当个孩子，处于无意识境界中，或至多只想知道自我的存在就行；我们拒绝一切陌生的东西，并使其屈服于我们的同志之下；我们不想做什么事，或一味地只图享乐或权力。如此一来我们总算找出事情的惯性了；即已发现那只想固执到如今还存在，其意识界比第二阶段中的意识界更为狭小、更自我的现象性。因为在后一阶段的人生中，一个人便不得不去认识、接受那些看来迥然不同而极其怪诞的事实，发现它们原来就是他自身的那部分，即

我的一部分。

第二阶段的主要特色便是其生活水平线的扩大——而反抗便是针对它而发的。当然，此一扩大现象用歌德的话说来，即此一扩张早就开始了。也就是说，当小孩子放弃了其母亲的子宫的狭窄限制，即当小孩出生之时就已开始了；从此之后它便渐渐茁壮，以致于到达了当个人因受问题之包围，开始要为它而作挣扎的重要关头。

如果在这时他很容易地就把自己改变成那另外一个陌生的“我”，而且就让早期的自我消失的话，那将会产生什么样的结果呢？也许我们会认为那是极实际的现象。宗教的教育目的，包括劝人丢弃旧亚当，以及回到原始民族之再生祭典的时代等，其目的可以说无非是要把一个人变换成一位新的——将来的人——让旧有的生活方式消灭。

心理学告诉我们，就某种意义而言，心灵中的东西既无旧的，也无真正会消失的东西。凡是想要避新就旧或避旧就新者同样都会患有心理症。两者唯一的区别不过是其中的一位和过去有了隔离，另一位则是和将来隔离。就原理而言，两者都犯有同样的毛病；他们都同样地要逃避到一个极狭窄的意识状态下同求生存。另一个办法便是碰到冲突时，以奋发去打击它——在第二阶段中以便建立起一个较广大的、较高一层的意识状态。

倘若在人生的第二阶段中能有此种结果，那是最理想不过了，问题的关键就在这里。第一，自然并不在乎意识境界的提高；事实上，她所介意的正好相反。况且社会上的人对于心智的结晶的技艺并不太看重；他们所要褒奖的对象是成就而非人格，人之受推崇大部分都在死后。因此，一个解决该困难的方

法便非提出不可：我们被迫要限制自己去干那些我们力所能及的事，同时要尽量发挥我们的特殊才能，也只有这样，能者才会受到社会的器重。

成就、贡献等等都是带领我们逃出那问题复杂而混乱局面的理想东西。在扩大和巩固我们的精神生活的冒险过程中，它们是我们的北极星，它们可协助我们立足于社会中，但却无法引导我们发展走向我们称之为文化的较宽阔的意识。在年轻期中，无论如何，这种做法是正常的，从各方面看来，可算是比在问题中懵懵懂懂地过日子要好得多了。

所以，困难是通常这样加以解决的：尽量利用我们过去的经验去适应未来的发展与社会的需要。我们只限制自己去做那些简而易行之事，可是这样一来，我们便等于把所有其它的潜在能力都抹煞了。某甲没有捕捉住过去的良机，某乙则不能把握住一个未来的良机。每一个人都可能会记得许多朋友或同学之前途都是很光明、很理想的，可是往往多年后再碰面时，却发觉他们已个个江郎才尽了，这些便是上面所举的解决办法的例子。

然而人生较严重的问题总是不可能充分得到解决的。要有一天真的解决了，也许便是一种失去某物的信号。问题的意义及其目的并非在于解决它，而是在于不断地研究它并且加以解决的过程。单凭这一点便足够使我们免于陷入愚蠢及茫茫若失的深渊了。限制自己仅去做那些立刻能见效之工作的话——青年期的问题似能获得解决。但这种解决只是暂时性的，以较深一层的观点看来绝不能持久。诚然，为了要在社会上崭露头角，而不得不改变一己之本性，这或多或少也可看作是对存在的一种适应，不论从何角度看来也不能不把它当做是一种重要

的成就。这是一场内心世界与外在世界的殊死战，好似一场孩子为防御其自我的挣扎战。须指出这场争论战是无形的，因为它是在黑暗中进行的；可是当我们发现那些即使其年龄已届中年，但仍然固执其小孩式的幻想，理想和自私性的习惯时，我们一看便知，他们这种做法所要花费的代价是何等的大啊！同样地，在年轻时期中引导我们走向生命之旅程的许多理想、信念、导论和态度——我们曾为之付出昂贵的代价，最后赢得了胜利等，这已花了我们的很大的精力并使之成为我们生命的一部分，显然我们已与它们融为一体，因此我们便很高兴地允许它们永远存在，视之为天经地义的事，和一位小孩子面对世界之时不顾一切，有时虐待自己与维护其自我的现象是一样。

我们愈近中年，愈容易固守在我们个人之观点与社会地位之圈子内，而且跟着就显得似乎我们已寻找到了该走的人生道路、适当的理想与行为准则。因此，就其外表看来，我们便视之为天经地义的事，然后便毫不考虑地死抱住它不放。我们却忽略了很重要的一点，即在社会上要想有所成就，便须以收敛我们的个性为代价。许许多多我们须真正去体验的生活经验，都聚集在一间盖满灰蒙蒙的记忆的杂物房里。有时它们甚至就象是灰烬中那炯炯发光的煤屑呢！

根据统计表上所显示的情况看来，患有精神忧郁症的病人，其年龄差不多都是四十岁。而患有心理症的妇人则要比这更年轻一点。我们发现在此一生命期中——35岁与45岁之间，人的内心之中正酝酿着一项重大的改变。起初改变并不太容易被觉察出来，亦不惊人；也只是一种间接性的预兆，其改变的来源似乎是起自潜意识而已。通常那也只是人之性格的一项缓慢的变化，有时在孩童时代消失的几个特性便在此时重现了出

来； 或甚至于某些兴趣与喜好开始退化，由别的兴趣取而代之。此外也常有一些你向来所遵行的信念和原则等——特别是道德律开始硬化，愈来愈僵硬，一直要继续到差不多是顽固、执迷不悟的年龄，即50岁为止。似乎此时这些原则已站不住脚而非得进一步再去加以强化不可了。

青春时代的葡萄美酒并不随着年龄的增高而显得更清醇，而是愈来愈浓浊了。所有上面提过的现象都很易容在一位相当有偏见的人身上看出来，只是在时间上有早晚之别而已。据笔者浅见，其出现的时间，在一位其双亲仍然健在者通常较晚些。此时，其青春期便似乎延长得很不适当了。象这样的情况在些那其父亲享有高龄的人们身上便有很多。因此父亲的死亡便可能会带来过分匆促，几乎可说是太悲惨的成熟。

我认识一位极为虔诚的教会执事，他自10岁起便对道德与宗教方面的事情反感日深。同时他的性情也显然愈来愈走下坡。最后他变成象是一根在黑暗中倒下的“教堂支柱”。就这样他挣扎着活到55岁，一天晚上，突然间他坐在床上对其太太说：“我终于明白了，实际上我不过是一个普通的流氓。”这种自觉果然有进一步的后果。晚年，他便过着一种放荡的生活，耗去了他部分的财产。可见，一个人是很可能走向两个极端的。

成年人所常患有的神经质不安现象都有如下的共同特性，他们总掩饰不住要把青春期之心理性质带越过所谓丁年的门槛之企图。谁不知道老人只想靠着回忆他们年轻时代的英勇事迹来煽动他们的生命火焰——除此之外，他们便毫无办法、无能为力了呢？实际上，仅依下面所说的这点好处，我们便不能低估其价值：他们并不是神经质，他们只不过是不太健康、拘泥

不化而已。神经质病者是那些目前无法畅所欲为，也不敢怀想过去的人。

和过去一样，神经质病患者逃避不了孩童时代，因此现在也无法告别青春。他尽量避免不去想到那即将届临的暮年，在自以为前途黯淡时，便老是想方设法去追忆过去。正如一位孩子气的人在逃避世界上和人生中的未知事情一样，成人也在逃避人生的后半旅程。似乎他一定要遭遇很多未知的、危险的事，或仿佛一定要遭受他非常不希望有的牺牲和失败，或直到现在为止，他的生活都那么平静合理而宝贵，缺少这些因素他便活不下去了。

这种现象是不是根本上那便是一种对死亡的恐惧感？在我看来，这种说法似乎不能成立，因为事实上死亡仍然还远得很，因此仍然可被当做是一种抽象的东西来看待。无数经验告诉我们，所有这段过渡时期内的困难的基础与原因，都可在心灵深处所发生的特殊变化中找到。为了描述其特性起见，我不得不拿太阳的每天行走路线来做比喻——可是这却是个带有人类感情、受限制的人类意识之太阳。清晨，他从无意识的夜晚之海升起，放眼观看这展现于其眼前的辽阔光辉的世界，那是个一望无际的世界，太阳愈爬愈高，到达了苍穹。随着不断升起，其动作范围也随之渐渐扩张，太阳便可知道其用意何在了；它可看到他本身所能到达的最高极限，其照射的最宽广地区及目的何在。有了这样的信心，看不见的旅程由太阳开始追寻，一直追到天顶为止；看不见的原因就在于其旅程中独来独往，因无对手且其终点亦无法事先预料到。中午一到便开始下降，下降的含义便是把早晨他所憧憬的一切理想与价值都一笔勾消了。太阳开始陷入了自我矛盾中。此时太阳该吸进光，

而不该再放射出去了。光亮与热气渐渐地消失，最后终于熄灭。

举再多的比喻是没有用的，可是此一明喻比起其它的可能难以使人满意。有一句法国格言带有讽刺的忍受口吻这样综合地说道：愿年轻人有智慧，老年人有干劲。

幸亏我们人不是朝升夕落的太阳，否则我们的文化价值就不堪设想了。然而我们又确实有点象太阳：把人生喻为早晨、春天、傍晚与秋天的说法，并非是属于感伤性的隐语而已。这种说法可以说是表达了心理学的真理，甚至亦表达了生理的事实，因为发生在生命中午的转变甚至世改变了肉体的特征。尤其是住在南半球的种族，我们常会发现，年纪较大的妇女其皮肤都较粗糙，声音也较阴沉，胡子也开始长出来，脸上的表情也较冷淡，而且带有许多男性的特征，譬如脂肪增多，脸部的表情亦较温柔了等等。

在人种学文献中有这样一段有趣味的报告，里边主要说的是有关一位印地安酋长于中年时梦见了一位大精灵的故事。梦中的鬼对他宣布，自此以后他要和妇女及孩子在一起，穿女人的衣服，吃女人吃的食物。他遵照该梦的指示去做了，所以没有发生什么不良的预兆。这种幻象正是人生中午之心灵革命的说明，是人生开始走向下坡的表现。人之价值及其肉体开始经历一次相反的转变了。

我们可将男性与女性的心理成分比拟为存放在某种储藏器内的两种物质的大部分消化掉了，只剩下少量的女性物质，现在必须用上了。妇女则相反，她使得其未经利用的男性特征开始发挥出功能。

这种衰化对心理的影响力比对肉体要大些。我们常不难看

到四五十岁的男人结束其事业，然后让其太太穿上裤子，开起小店，而他便在这店中干起打杂儿的活来。有很多妇女过了40岁才开始感到她对社会有所谓的责任，才开始兴起对社会服务的意识。在现代的商业生活里——尤其是在美国——40岁左右的人，精神崩溃者大有人在。如果我们稍用心去研究这些病患，我们一定会发觉，其崩溃的部分大都是属于支持到目前为止的男性生活；所剩余的便只是一位具有女人气的男人而已。相反地，我们也可以在这些行业中发现许多的妇女，在生命的后半段中开始发挥出很不平常的男性气概与锐气，而却将她们贯有的感情用事和闹情绪现象完全摒除。通常此种倒转的变化总会同时带来在婚姻中的各种各样的不幸；因为一旦丈夫表现出其温柔的一面，而其太太却表现出锐利的性情，我们实在不难想象出会发生什么样的结果。

事情糟就糟在那些知识分子都会有此种趋向，可是他们对于此种变态的可能性却毫不知情。在踏入生命的后半段旅程之前，他们完全毫无准备。社会上是否有一种专为40岁左右的人所设立的大学，以告诉他们即将届临的人生？正如通常专为年轻人准备的大学，传授给他们有关社会人生的一切知识一样。事实是没有这种大学的。在毫无准备的情况下，我们踏上了生命的下午，十分糟糕的是，当我们刚一踏入的时候，就产生了错误的幻想，认为我们所知道的真理与理想，定可适用于此阶段的人生。然而事实上，我们是不可根据生命之早晨的计划去过生命之下午的，因为早晨看来美好的东西到傍晚会变得无用，就早晨而言是真实的东西，在傍晚就要变成虚伪。我曾为许多位年纪大的人做过心理治疗，而且亦常深入他们的灵魂中，经验使我确信，此一基本原理是百试不爽的。

上了年纪的人应该晓得，他们的生命已不再往上爬与往外扩展，而是一种其在渐渐发生冷酷的变化现象，迫使他们去缩小生命之范围的生命。对于一位年轻的小伙子而言，如果他太过分重视自己的话，那当然是种罪过，同时也是一种危险。然而，就一位上了年纪的人而言，多花点时间去注意自己却是顺理成章的事。当太阳把太多的光照射到世界后，当然需要收回其光线以便照射自己。相反，许多的老年人却变成虑病型心理症患者、小气鬼、死硬派，沉浸于辉煌的过去或一去不复返的青春里，这些代替品可悲地取代了照射自己的努力。之所以会造成这种结果，其原因就在于幻想人生之后半段一定可利用其前半段之原则。

我刚刚提过，我们没有为40岁左右的人而设学校，其实不然，我们的宗教在过去不是有许多类似此等的学校吗？可是今天有多少人拿它如此看待呢？到底有多少在这种学校受过熏陶为后半生、老年、死亡与永生做准备的老年人呢？

如果长寿对于人毫无意义可言。他当然是不想活到七八十岁的。人生的下午势必有其意义，并非只是人生之晨的一种可悲附属物而已。早晨的含义当然是——以个人才能的发挥，在社会上能得到保障，能够传宗接代，能够抚养子孙为主。这是极自然的目标。可是当此一目的一旦达到或超过时，难道赚钱、提高征服的雄心、丰富生活还会继续超越其所有理智与常识的范围吗？凡是把早晨之法则，即自然的目的带入下午的人，一定要付出灵魂受创伤的代价，正如一位正在发育中的年轻人，如果幻想在其幼稚之自我主义中避难，为此错误付出代价与为社会上的失败而付出代价，其道理是一样的。赚钱、建立社会地位、组织家庭与传宗接代等不过是自然的行动——并不是文

化，文化是要超越自然的目标。难道人生后半段的目的便是文化的意义？

从原始部落中，我们观察出，老年人几乎都是神秘与法律的监护人，依据这些东西，部落的文化遗产才表现出来。而我们的情况又如何呢？我们的老年人，其智慧何在？其宝贵的秘密与幻想何在？大部分的老年人都想与年轻人相争雄雌。在美国，父亲的举止有如他儿子的兄弟辈，而母亲，如果可能的话，竟愿象她女儿的妹妹才好。

我不知道，到低这种混乱现象是由于对早年过分重视年龄之尊严的反应，或由于其错误的理想所导致。毫无疑问地，这些成分一定是存在的，尤其是那些视其人生目的在于过去而非在于未来者更是如此。因此，他们千方百计地设法缅怀过去。这些人看不出人生后半段的目标为何比前半生能更惬意。扩大生活面、在社会上出人头地、使子孙们都能找到合适的配偶和职业等——这些目的还不够吗？不幸地是有很多年纪相当大的人，还抱怨生活范围越来越缩小，而且认为他们早年的理想已幻灭消失，他们对于这些意义与目的仍然感到不满意。当然要是这些人在早年能有机会把人生的酒杯倒满，而又喝得干干净净的话，那么他们对一切事物的看法自然又会大为不同了，要是他们仍然全没有喝尽，而所有点燃生命火花的燃料都已被吸收了，那么他们一定会欢迎老年的寂寞的。然而，我们该记取一件事，即世界上有资格被列为生活之艺术家的可以说是凤毛麟角啊！生活的艺术是一切艺术中最可贵的，也是最稀罕的。到低世上有几个人曾把生命之酒饮得痛痛快快的呢？所以说有太多的生命从许多人手中平白的溜过去甚至有时他们都尽力以赴了，但仍有怀才不遇之感。他们往往以很不满意、时常念念

不忘过去的心情踏入了老年的门槛。

象这种人，如果他时常回忆过去的话，是最危险不过的。他们非时时刻刻有个未来的希望与目标不可。这就是为什么所有伟大的宗教都含有来生的希望，宗教使得人能于后半段中仍然富有前半生时的毅力与目的。今天的人，广大的生活范围与登峰造极的事业都没问题，可是死后的生活似乎就有问题了，甚至说是不可相信了。然而生命的终点——死亡——只有当我们觉得人生之味时，才会觉得乐意去接受，或是当我们已深信，太阳到达其沉落之点，照射其普天之下的子民，也和它升起到天顶时有同样的毅力时，我们才觉得死无遗憾。可是信仰在今天已经成为一种很难做到的艺术了，就大部分的人，尤其是受教育的知识分子，已经发觉无法接受信仰的道理了。他们已经很习惯地认为，凡有关不朽和此类的问题等等都有许多矛盾之看法，而且亦无令人信服的证明。自从“科学”在当代世界中成为决定性的口号后，我们只愿听从“科学的”证明。可那些受教育的人及有思想的人都知道，象这样的证明是不可能有的。而且关于这一点，我们是一无所知的。

于此，我是否也可用同样的理由说道，我们对于人死后实际上是什么也不知道的吗？答案既不是肯定，也不是否定。我们不管怎样讲，就是拿不出适当的科学根据，来证明到底火星上有没有人住。如果火星有人的话，当然他们就不在意我们相信或否定他们之存在性的。他们也许存在，也许不存在，不朽的问题也是如此。所以，我们便可以将此问题搁在一旁了。

可是，我作为一位医生其良心觉醒了，并且驱使我非得对此问题发表一点意见不可。据我观察，一种有人引导的生活比起一种缥缈的生活要好得多、丰富得多，而且健全得多了。我

又发觉，人活在世界上最好还是顺其自然，不要反其道而行。在一位心理疗法的医生看来，一位无法向人生告别的老人和一位无法去拥抱人生的年轻人同是一样的软弱，一样是病态的。然而事实上，就许多病人来说，两者都同样犯了幼稚的贪婪、恐惧、固执和顽固的毛病。做为一位医生，我深信把死亡当作是人生之目标则是最卫生的，假如我可以这样说的话，那处处想逃避死亡的人则是不健全的、不正常的，这样做就等于丧失了后半生的目的。因此，我认为，相信宗教的来生之说是最合乎心理卫生的。当我住在一间我知道两个星期后便会倒塌的房子时，我的一切重要机能一定会受此观念的影响而遭到破坏；但相反地，如果我自己觉得已很安全，我便能很正常、很舒适地住在里边。因此，从心理疗法的观点来讲，人最好还是把死亡视为只是个过渡而已，只是一种生命过程中的一部分，其范围和持久性是超乎我们的知识领域的。

虽说直到目前为止，大部分的人还是不知道为什么我们的身体需要盐分的原理，可是每个人还是基于一种本能上的需要而吃盐。心理的道理也是如此，许许多多的人远自洪荒时期，就已知道有相信生命之延续说的必要了。因此，治疗的要义并不会把我们引到什么歧途上，而是要把我们引到前人走过的大道上。虽说我们不了解我们所想的是什么，但有关人生之意义的部分，我们的想法大致是没有错的。

我们曾经了解自己所想的吗？我们只知道思考不过是种方程式而已，它除了偿付我们所投资进去的部分外，并不能给我们什么东西，这便是知识分子的做法。可是除此之外，人类还可运用一种原生意象，即用远比人类历史更古老的象征法来思考；这些意象早在史前史以前就已深植于人类心中，自始至终都

度过好几代，至今仍然是人类心灵的基础东西。只有当我们能和这些象征物达成协调时，我们才能过着最有意义的生活；回到这些象征物才是明指之举。这既不是信仰问题也不是知识问题，而是种使我们的思想和潜意识之原生意象相调和的问题。它们是所有我们意识思想的总根源和总源泉，而且这些原生思想之一便是来生观念。科学与这些象征物是无法相比较的。它们是想象力不可缺少的条件，虽然它们是最原始的资料，但不是科学可随随便便就可以否定其适当性和存在性的材料。

科学只能视之为现成的事实，正如它在研究甲状腺的功能的情况是一样的。十九世纪以前，甲状腺被看作是个没有用的器官，因为大家还不了解它。同样的，如果今天大家也把原生意象当做是无意义之东西的话，那一定会同样地犯眼光短浅的错误。在我看来，这些意象都是属于心理器的东西，我一向都非常小心地处理它们。有时我须向年纪大的病人说："你脑子里关于上帝的影像或你对灵魂不朽的观念已经消失了，这就造成了你的心理新陈代谢功能失常了。"古代的长生不老药，实际上比我们所想的不知道要深奥多少倍，要有意义多少倍！

现在我想再一次谈谈关于太阳的比喻法。人生的180弧度可分成四部分。前一部分在东方，是孩童时期，即我们是他人眼中问题最多的那种情况，我们仍然不自知。意识到问题的存在，便是第二与第三部分；最后就是最年老的部分——我们再次陷入无忧无虑、什么都不知的情况，并成为他人眼中问题最多者。孩童时代与最老年当然是完全不同的，但也不是绝对没有一点共同点，如两者都陷入无意的心理状态中就是相同点。既然小孩子的心理是从无意识发展而成的，其心理过程虽

说难以探明情况，但比起觉察那些老年人显然容易多了。因为这些年老的人已再度陷入无意识中，然后又慢慢从无意识中消失掉。既然孩童时期与老年都是在意识里不存在什么问题的人生阶段，因此我也不拟在这里讨论它们了。

原始人的心理

"Archaic"这个词的意思是原始的，根本的。既然给今天的文明人作有价值的评论不但相当艰难，而且会吃力不讨好，因此，我们最好还是来谈论古代人。首先，我们要尽可能地保留伸缩客观的余地，但在事实上和原始人一样，我们也免不了猜测，免不了被某些偏见所蒙蔽。谈到原始人，我们和他们之间的时间差距确实是太大了；在智力上，与他们也有所区别。因此我们最好还是站在超然的立场，以便能够眺望他们的世界，了解他们对世界意义的看法。

以上这段话是为本文所要讨论的题目设立的界限。虽然我只涉及原始人的心灵生活，但在有限的篇幅里，我也不能把它说得很清楚。我将概括地叙述，而且不准备把人类学在原始种族方面的新发现列入讨论范围。通常，我们谈到人时，并不着眼于解剖人的生理结构，而只需探求人的心灵世界，意识状态和生活心理，这些都属于心理学的范畴，所以我们将主要讨论原始人或古代人的心智。虽然存在这样一个界限，但在事实上，我们的主题已经被扩大了。因为并不是只有原始人的心灵

运用才能称为古代的，今天的文明人同样有这种特性。而且，用现代社会生活的标准来看，这些特性的出现也不仅仅是间歇性的“这种现象”。相反，每个文明人，不管他的意识进展如何，在他心灵深处仍然保留着古代人的特性。正如人体与哺乳动物所具有的关联性，以及那些需要追溯到爬虫时代的早期进化阶段所遗留下来的残存特征一样，人类的心灵也是进化的产物，倘若我们追溯它的来源的话，一定会发现它仍然表现出无数的古代特征。

当我们初次和原始人接触，或在科学著作中读到有关原始人心智的文章时，我们不免会对古代人怪诞的特色产生深刻的印象。布里勒本人便是一位研究原始社会学的权威，可是他仍然不厌其烦地要大家注意，原始人的“先逻辑”心理状态与我们意识观的明显区别之处。做为文明人，最使他不可思议的是，为什么原始人会忽视经验教训，为什么会不考虑事物间的因果关系，有什么会把一些属于意外或自然结果的事件解释为“集体心象”的必然现象呢？所谓“集体心象”，在布里勒看来，就是普遍被人接受、不证自明的真理，诸如有关精灵、巫术，医药效力等等原始观念都是。在我们看来人因年老或病重而死亡是很自然的现象，但在原始人却不以为然。对于年老而去世的，他并不认为是由于年龄关系。他争辩说，有许多年龄比他大的人仍然活着。同样他认为世上绝对没有人会因病死亡，患了同样疾病而康复的人大有人在，而且还有许多人从未感染过这种病。在他看来，这些现象只有靠魔法才能解释得通。不是鬼杀了他，就是巫水杀了他。许多原始民族认为，只有战役中的死亡才是最自然的。可是其中也有把战役中阵亡看成是不自然的。他们都认为，杀死他的敌方不是巫师就是使用贴有

符死武器的人。象这类怪思想有时候很使人觉得不可思议。据说，有一次从一只被欧洲人射死的鳄鱼肚中发现了两个脚镯，当地的土人认出这两支脚镯是两位不久前被鳄鱼吞吃了的妇人的物品，于是大家就开始联想到巫术了。这种很自然的现象，对一位欧洲人来说，绝对不会产生什么猜疑。可是土著却运用布里勒所说的"集体心象"猜测法去解释他。他们说有位不知名的巫师事先曾召唤那条鳄鱼到他面前，当面吩咐它去把那两位妇女抓来。于是鳄鱼遵命行事。可是从鳄鱼肚内取出的脚镯又如何解释呢？土著人又说了，鳄鱼是从不食人的，除非接受了某人的命令。脚镯就是鳄鱼从巫师那里取得的报酬。

这个故事可算是一个运用奇特解说事物法来说明"先逻辑"心情的最佳例子。我们之所以称它为"先逻辑"，是因为我们认为这种解释法实在是极不合逻辑的。令我们感到惊奇的是，我们判断原始人所用的假说与他们的截然不同，倘若我们也象他们那样相信巫师和神秘力量，而不相信所谓的自然因果规律，那么我们便会觉得他们的推理法是顺整成章的事了。事实上，原始人并不比我们更符合逻辑或更不符合逻辑。他们和我们的差异只在于预测的方法，他们的思想与行为的出发点和我们不同。对于一切不寻常的、乱人心绪的、吓人的事物，他们都将其原因归于我们所说的超自然。对于他们来说，这些事物当然不是超自然的东西，而是他们经验世界的东西。我们说：这座房子是由于受到闪电袭击才被烧毁的，我们心里清楚，那是一件存在着因果关系的事情。当原始人说：那房子是巫师利用闪电引火烧毁的，他也认为这是很自然的解释法。在原始人的经验中，除了不平常的或者特别引人注目的事件，根本没有一件事情他不运用与此相同的理由去进行解释。

这种解释法和我们采用的方法非常相似，但他从不对自己的猜测加以研究批判。对于人生病或遭遇其它不幸等等都是由鬼或邪术引起的说法，他们认为是千真万确的真理。同样，我们也认为，人生病是有其原因的说法是天经地义的。正如我们不会把原因归到巫术上一样，他们也不会把原因归为自然因果律。他们的心智动向和我们的并没有多大的基本差异，不同的只是假设而已。

一般人总认为，原始人的感觉不同于我们现代人，连道德观也与我们不一样，这也是同"先逻辑"心境和我们现代人有差异的地方。他们的道德法规确实和我们不同，可是有一次，当问一位黑人酋长他是如何分辨善与恶时，他说："我偷了别人的太太是善，但如果他偷了我的太太就是恶。"有许少地方的人认为，踩别人的影子是一种莫大的侮辱。另外也有不少地方则把割豹皮用铁刀，而不用燧石刀视为犯了不可饶恕的罪过。但是，说句真心话，我们不是也把用钢刀吃鱼，在室内不摘帽子，嘴里啣着雪茄欢迎女士等行为看成是错误行为吗？我们和原始人都知道，这类问题和伦理问题是无关的。有许多人忠心耿耿，专门去猎取敌人的首级。更有数不清的人，用极虔诚、极心安理得的态度执行惨无人道的仪式，或者抱着宗教信条而自杀！其实，原始人评价一种伦理态度的过程和我们相差无几。他们脑海中的对善恶观念和我们是相同的，只是善恶的表现形式不同罢了。至于伦理评价的过程是没有高低之分的。

此外，也有人认为，原始人的感觉器官比我们敏锐，或和我们有所差别。其实原始人的经过高度锻炼的方向辨别感、听觉、视觉，完全是由于职业关系。如果他遇到完全陌生的情况，他的感官反应则会出乎意料地缓慢和笨拙。有一次，我拿

了一本杂志给几个眼睛象鹰一样的土著猎人看。杂志上的人像就是小孩子也很容易辨认的。可他们把杂志翻来倒去，用了很长时间，后来其中一个用手指画出了人像的轮廓，大声喊道："这些是白人。"紧接着其他人也同时欢呼起来，好象有什么重大发现似的。

许多土著人具有的那种方向辨别感其实是不足为奇的。当他们在森林或沼泽中时，这是特别需要的。哪怕一个欧洲人在非洲住一段时间以后，也常会发现连他自己都从没有梦想过的奇迹。原因不外乎是，虽然他们身边带着罗盘针，却仍然害怕迷失方向。

其实，我们找不出什么根据可以证明原始人的思想、感觉或理解力跟我们有显著差异。他们的心灵功能与我们是一样的，所差异的只不过是基本假设而已。由此看来，所谓他们的意识范围比我们狭窄，而意识力不如我们或完全没有意志集中力的说法，是根本没有意义的论题。一谈到意志集中力尤其让欧洲人大感惊奇。比如说，他们通常都不能同我们进行连续两个小时以上的谈话，因为他们老是说，他们已经疲倦不堪了。要他们这样做是非常困难的，而事实上，我只不过问了他们一些简单问题而已。可是他们一旦出外去打猎或旅行时，却表现出惊人的集中力和耐力。例如，为我们送信的邮差可以一口气跑75哩远的路。此外我还看见一位怀胎六个月的妇女，背着一个小孩，嘴里啣着一根雪茄烟斗，在华氏95度的情况下，围着一堆火，跳了一整夜的舞却毫无倦意。显然，只要是他们感兴趣的事，他们就会表现出极强烈的集中力。同样，若要我们做没有兴趣的事，我们的集中注意力也会非常薄弱。我们的注意力和他们的一样，完全根据情绪的起伏而定。

不论是判断善还是恶，原始人的头脑的确比我们简单些、幼稚些。其实这也不奇怪。可是当我们接触到原始社会时，我们心中便会油然升起一种生疏的感觉。据我个人分析，其主要原因是古人的假设和我们不一样，他们生活在一个和我们不同的世界里。在我们没有明白他的假设之前，他仍然是个难解的谜。一旦我们了解以后，所有问题便都简单了。我们甚至可以说，只要我们了解了假设的差别，原始人就不再是个谜了。

根据我们理性的假设，凡事都有它的自然规律和可以觉察出来的原因，我们为此深信不疑。象这样的因果律是我们人的最神圣的信仰之一。在我们的世界里，我们不允许任何无形的、专断的和所谓超自然的力量存在。只有一个例外，那就是现代物理学家在观察原子的微妙世界时发现的某些奇特现象。我们相信它的存在，但这种观念离我们所谓的坦途仍非常遥远。我们对于那些无形的、专断的观念仍加以排斥。因为不久以前，我们才摆脱充满梦和迷信的恐怖世界，才塑造一个理性的意识宇宙。这是人类最近的最伟大的成就。目前我们生活在一个服从理性法则的世界。虽然我们对一切事物的因果关系仍然有许多部分无法洞察，不过，只要我们的推断力有所提高，解决它就只是个时间问题了。这就是我们的衷心希望。和原始人认为他们的假设是当然的情形一样，我们也认为这是理所当然的事情。固然，偶然的事情还会有，可是毕竟罕见。更何况我们早已相信事情的因果律一定有规可寻喜好秩序井然的人难免会厌恶偶然发生的事情。偶然发生的事经常打破常规，使可预料的事情失去常态，因而让人有啼笑皆非之感。我们对无形力和偶发事件都感厌恶，因为它们让人感到好象有某种鬼神或外在之神在干预作祟。这些都是我们深入思考时的最坏的敌

入，它时刻在威胁着我们的行动，由于这些都违反理性原则，所以自然会被唾弃，不过我们千万不要忽略了它们的重要性。阿拉伯人比我们更敬重它们。他们每封信上都附有这样一句话：愿我主欢悦。他们认为只有上帝愿意了，信才能达到目的地。虽然我们不愿碰到偶发事件，虽然很多事情都是按照常规在进行，但是不能否认，我们确实是时时刻刻都受到意外事件的摆布。所以除了意外事件，世上难道还有更难看见、更专断的事吗？还有更无法避免、更让人生厌的事吗？

如果仔细地研究这件事情，我们就会发现，按照常规发生的事情只有一半可以用因果律解释，还有另一半就完全被意外的魔鬼所左右了。意外事件仍然有它的自然因果律，而且我们十分遗憾地发现，这些因果律也是司空见惯的。我们感觉不耐烦的不是因为我们对意外事件发生的原因毫无所知，而是因为它们总是相当专断地在我们周围发生，这是最不可思议的事。意外事件是最恼人不过了，即使是纯粹的理性主义者也会诅咒它的。不管我们怎样去解释它，仍然免不了或多或少地受到它的影响。生活条件愈是受到规律限制的人，他一定愈会排除意外事件的发生。但事实上，我们是不应与它作对的。无论如何，大家都知道意外事件随时随地都会发生，有时甚至还依赖它们，虽然正式的信条并没有写明这个不成文的法规。

因此，我们进一步的假定应该是，凡事都有它的自规律或者可以察觉到的因果规律。与此相反，原始人却假定，凡事都是由某种无形的绝对力促成的，换句话说，凡是都是意外的。只是他不称之为意外，而是“意旨”。在他看来，自然因果规律不过是一种虚饰而已，根本不值一提。如果有三位妇女到河边取水，其中一位被鳄鱼拖到水中。我们的判断一般是，那位妇

女被拖走仅是一种巧合而已。在我们看来，她被鳄鱼拖走是种极自然的事，因为鳄鱼确实常会吃人。可是原始人却认为，这种解释完全违背事实的真相，不能对这个事件作全盘说明。他们认为我们是肤浅的、可笑的。其实，他们的说法也有一定道理。因为如果这个事件没有发生，同样的解释也可以成立。由于欧洲人存有偏见，因此他们无法了解自己的解释多么贫乏。原始人寻求另一种解释。我们所说的意外，他们认为是一种绝对力。这样我们就可以说，鳄鱼显然是要拖走那站在中间位置的妇女。如果它没有这个意图，它可能拖走另一位妇女。那么它为什么会有此意图呢？一般说，这种动物不常吃人。这种说法是正确的，它的正确性和撒哈拉沙漠中不下雨的讲法是相等的。鳄鱼确实是种胆小而又容易受惊的动物。它咬死人的数目可以说是寥寥无几。而说吞下一个人的事，极为罕见，是不可思议的。象这件事就有特别加以解释的必要了。鳄鱼不可能会主动去咬死人的。因此，它这样做究竟是受谁的指使呢？

原始人通常都是根据对周围世界观察后得到的结论来下判断的。一旦发生了意外的事，他当然会惊讶不已，因此马上就想去追究它的特殊的因果规律。从这点看来，他的做法和我们相似，不过他比我们更近了一步。他对意外事件的绝对力的理论不止此一个。我们认为那不过是个巧合，他却说那是种预谋。在因果关系的过程中，他特别强调那些杂乱和超越常规的部分：那些不能用科学因果规律解释得通的例外事件。长期以来，他已经习惯了按常规运动的自然。他恐惧的是那些不可预测的，由于某种绝对力而发生的意外事件。他的这种想法是对的。他说明了为什么凡是不寻常的事都会让他产生恐惧感的原因。我曾在爱尔根山区住过很长时间，那里有许多穿山甲，这

是种稀有的夜行动物。如果有谁在白天见到它，土著们就认为是不同寻常的事情。他们惊愕的程度和我们发现一条由低向高流动的小河一样不相上下。其实，我们早就了解到那是因为水突然超越了地心引力的道理，就绝对不会对这件事再感到大惊小怪了。我们很清楚，当大水包围了我们，而水不再受到地心引力的控制时，会造成什么后果。这就是原始人所遇到的外在世界。他们非常熟悉穿山甲的习性。可是只要有一次违反了自然法规，他们就要采取相应的行动了。由于原始人非常熟悉事物的本质，因此任何违背他的世界的法则的事，都会使他感到忧心忡忡，危机四伏。穿山甲白天行动就是一种预兆，是一种凶兆，它的严重程度和殒星或日蚀月蚀的出现相同。因为他认为，在白天看到穿山甲一定违反了自然规律，在它背后一定有无形力存在，应当有特殊的镇抗法和自卫法去对付这种破坏自然规律的可怕现象，应该通知临近的村庄，要不惜一切代价把穿山甲挖出来杀死。如果是男方的外叔公看到了穿山甲，就必须杀死一条牛去祭神。那个男人应该进到那个兽坑中吃第一口肉，然后叔父及其他观礼人也要跟着吃。这样，才能消除自然的恶作剧。

如果我们看到河水无缘无故地由低往高处流，我们当然会吃惊不小。但是，如果我们白天看见穿山甲，或者碰巧有人生了一个患白化病的孩子，或是遇到了日蚀、月蚀等现象，我们却不会感到奇怪。因为我们对于这类事物的涵义及其动向原理太熟悉了，可是原始人却不这样，他和他的同胞们从来都遵照着一般事物的原则生活着。因此他非常保守，别人怎么做他便怎么做。不管什么地方，只要突然有件违背常规的事情发生，他便觉得自己井然有序的世界正在遭受破坏，接着什么事情都可

能发生。天晓得会有多少事，只要一出现比较特殊的事件，他就会把它和这些事相提并论，认为是异常事件。比如，有位牧师，为了在节假日升起英国国旗，就在房门前竖起一根旗杆。但没料到他的这种天真作法使他付出了很大代价。那本来是一种很单纯，但却让人生厌的举动，碰巧不久遇到一场不是人力能抗拒的风暴，于是大家要他负责，这件事也就成了反对那位牧师的理由。原始人认为，只有生存在日常事物的世界里才有安全感，凡是超越常规的事情，对他而言，似乎都存在着某种消灭它的绝对力的威胁。这不但破坏了事物的常理，而且也是一种凶象的预兆。

由于我们早已把祖先对世界的看法忘得一干二净，就难怪我们把这种事情看做是非常可笑的了。有一只小牛生下来就有两个头、五条腿；邻村的一只公鸡下了蛋；一位老婆婆做了个梦；天空中出现了一颗殒星；附近城里起了一场大火；第二年爆发了战争。从远古到近代的十八世纪的历史中，这类记载屡见不鲜。对于我们，这些没有丝毫意义。可对原始人来说，这些各种事实相交并列的现象却是非常重要的，让他信服的，这是使我们无法想象的，但却是相当有道理的观念。他们观察力是可靠的。几十年的经验告诉他，情形就是这样。我们由于只注意到事物的本身及其原因，因此认为那不过是由一堆毫无意义和完全偶然的巧合所组成的东西，原始人却认为是一种合乎逻辑秩序的预兆。他认为那完全是一种前后过程完全一致、由于某种超人的力量所引起的可怕的变动现象。

原始人认为有两个头的小牛之所以和战争是同样的东西，是因为小牛的诞生预期了战争来临。原始人认为两者的关系性是毫无问题的，是可信的，因为在他们世界里，意外的恶作剧

对他而言，要远比那些依常规而发生的事件重要得多。我们真应该感谢他们早就在提醒我们注意：即使是那么不寻常的事也常常接二连三、分组成群地到来。病例重复的原则是每位从事临床试验的医生常常碰到的。威兹堡大学的一位精神病学老教授常常喜欢在提一个罕见的特殊病例时说："同学们，这是个极为独特的病例，以后我们一定还会碰到类似的情况"。过去的八、九年中，我在一所精神病院行医时也常说同样的话。曾经有一位病人患了极罕见的意识模糊症，这是我有生以来第一次碰见的病例。两天后我又碰到了一个相同的病例，但这是最后一次了。"病例重复"对医生来讲，是诊断中常有的笑话，但它却是自古以来原始科学中的一项事实。最近有位研究者提出一个报告："幻术是丛林的科学。"显然，天文学及其它各种占卜法都可以说是古代的科学。

由于我们事先都有心理上的准备，因此每天照例发生的事情，就很容易说明。只有在难以得知事情发生的原因时，我们才需要运用我们的知识和技巧。一般来说，观察判断事物的职责都由部落中最聪明、最敏慧的人担任。他应具备足以解释一切反常现象的知识，并且知道对付它的办法。他是意外巧合的学者和专家，也是他部族中一切传统学问的持有者。在恐怖与钦佩的气氛中，他享有至高无上的权威，但若是他部族中已有人暗中知道邻村中有一个比他更神通广大的人，那么他就不显得那么伟大了。最有效的药通常很不容易就近找到，而是越远越理想。我曾在一个部族里与他们共同生活了很久。他们极敬重一位老巫医。可是，他们只偶尔请他给人或牛治治小病。碰到重病，他们还是到别的村里另请名医，用高价从遥远的阿干达请巫医。这一点和我们的情况极相似。

意外巧合的事情发生的次数是多少不定的。有一个古老的，多次试验过的天气预测法，即只要雨连续下了好几天，那么明天也一定会下雨。俗话说："祸不单行"，"不雨则已，一雨倾盆"。象这类谚语就是原始科学。普通人相信它、敬重它，受过教育的人就讥笑它，直至他也遇到不寻常的事。我来举个让人难以相信的故事来说明它。我认识一位妇女，一天清晨，她突然被桌上的叮当声惊醒，向四周一望，原来她的一个大玻璃杯被打掉了四分之一英时宽。惊奇之余，她马上按铃要来另一支杯子。大约过了五分钟，她又听到同样的叮当声，玻璃杯口又破了。这时她心更慌了，又要来第三支杯子。20分钟后，杯子又破了。三个这样的意外事件连续不断发生，对她的影响实在太大了。当时她就放弃了对自然因果规律的信仰，取而代之以所谓"集体心象"。她开始相信有某种绝对力在背后作祟了。象这样的事，很多现代人都曾经历过。尤其是当他们遇到了不能用自然因果规律解释通的意外巧合的事件时。通常我们不太重视这些事情。它让人生厌是因为它常常把秩序井然的世界弄得天翻地覆，人心惶惶。它对我们的影响力证明了我们至今还存在着原始心理。

大家都知道，原始人对绝对力的信仰并不是凭空而来的，而是建立在它的基础之上的。我们平常所说的迷信，可以在他们集合起来的巧合事件中得到印证。反常的事情在时间和地点上有时确容易巧合。我们应该记住一点，那就是在这里我们的经验时常靠不住。由于我们的看法使我们忽略了它们，因此我们的判断就不准确了。比如，在我们的情绪十分低落时，我们绝不会把上面的事情看成是理所当然的：早上一只鸟飞进了你的房间，一小时后，你在街上目睹了一场车祸，下

午你的一位亲戚死了，晚上你的厨师把汤盘打翻了，当夜深后又发现你的钥匙丢了。一位原始人是不可能忽略其中任何一件事的，因为他认为，每件事情的发生都和他的预想不谋而和。他是对的，远比我们想象的更有道理。他的预见得到了印证，也达到了目的。他声称这是个倒霉的日子。在这一天里，他什么也不该做。同样的事发生在今天，我们一定会斥之为不可原谅的迷信。可是原始人却认为这是天经地义的事。在原始社会中，人随时随地都容易受到意外巧合的袭击，而我们今日的生活，则属于比较有计划的、较规律的生活。当你在荒山野外时，你就不敢过于冒险。欧洲人是很容易了解这个意义的。

当一位美国西南部的印第安人心里稍微感到不对劲时，他就不去参加集会了。一位罗马人在离开家时被门槛绊了一下，他就会马上放弃当天的计划。在我们看来，这是最无稽的。可是在原始人的生活环境中，这种征兆很容易让人产生警觉。当我身不由己时，我的身体行动就好象被某种东西所左右，我的注意力就容易分散，我就有些心不在焉了。我撞东西、失脚、忘记或失落东西。在文明社会里，这些都是芝麻粒大的小事。但在原始森林里，这就成为致命的危险信号。如果在一个下面有许多鳄鱼的又湿又滑的小桥上失脚，就是极危险的事。如果我在野草蔓生的旷野中把罗盘丢了，或忘记给来复枪上子弹，就可能无意中在丛林的路上碰到一头犀牛。要是我正在想一件事，就很可能不小心踩到一条纹斑蛇。傍晚，如果我们没有及时穿上防蚊靴，十一天后，我便可能死于赤道疟疾。洗澡时，忘了闭嘴就可能传染上致命的赤痢。我们认为，注意力的分散确是很容易促成这类事情的发生。但是原始人却把这些意外巧合看成是受外物或巫术影响下的预兆。

不过，也许这不只是个心不在焉的问题。我曾到爱尔根山区南部基多西地区的卡不拉斯森林中旅行。在森林的荒芜杂草中，我险些踩到一条纹斑蛇，幸亏我及时跳开了。当天下午我的同伴打猎回来，面色苍白，四肢颤抖。因为在白蚁山上，他差点被从背后扑过来的七尺长的南非眼镜蛇咬死。如果他没有迅速用枪击毙它的话，他一定会死于非命。当天晚9点钟，我们住的帐篷又遭到一群鬣狗的袭击。这些狗在前一天晚上已经咬伤过一位在睡梦中的同伴。虽然营火闪亮，狗还是拥入了厨师的房间，使他边逃命边喊叫地翻过了栏栅。从此以后我们就平安无事了。但是仅仅这么一天的意外就足够做为与我同行的黑人的话题了。我们认为，那不过是几件接踵而至的意外事件罢了。可他们偏要说，这些意外的发生都是因为我们在旅途的第一天进入荒山时，曾经遇到的预兆所促成的。那天，我们连车带人都掉到了一条河里。几个带路的孩子立刻使了个眼色，言外之意仿佛说："嘿！这真是个好兆头"。出乎意料的我们又碰到一场赤道的暴风雨，个个被淋得象落汤鸡。接着，我发烧了，而且一连躺了好几天才恢复健康。在我朋友出外打猎差点送命的那天晚上，当我们几个白人坐在一起面面相觑时，我不禁对他们说："我好象觉得，这些不幸早在很久以前就有征兆了。你还记得我们从苏黎世动身以前，你曾经给我讲述的一个梦吗？"那是个令人难忘的恶梦。他梦见自己正在非洲打猎，突然遭到一条大眼镜蛇的袭击，于是他被吓醒了。这个梦使他非常不安。因此他向我承认，这个梦是预示着我们中间会有一个人死去的征兆。当然，他确实曾经猜想我会死。这种假设完全是因为我们都是总希望是"别人会死"的缘故。可是后来还是他得了严重的疟疾热病而去世了。

这个故事讲给在没有毒蛇，没有疟蚊的地方的人听，我们一定会认为是无稽之谈。他一定得费力去幻想，在一个赤道的夜晚，天空一片蔚蓝。四周是一大片原始森林，巨大的树木高耸入云。在夜空的笼罩下，四面八方传来怪声，远处有堆篝火，火堆旁架着来复枪，此外还有蚊帐，有从沼泽里取来的、经烧开后可以饮用的水，一位非洲老人在侃侃而谈："这里不是人的国度——这里是上帝的天地"。那不是个人称王的地方，那里的王是大自然——是飞禽走兽和植物、微生物杂生的国度。只有在这种地方，在这样的气氛笼罩下，人才会了解到那些在别的环境里会让人笑破肚皮的事件，为什么在这里却会成为煞有介事的原因。因为那就是原始人每天都要面临的、充满了数不尽的、恶作剧般力量的世界。他们从不把不寻常的事当做儿戏。他得出结论说："这是块好风水的地方。""今天不吉利。"谁能猜得出他说这些话是为了避免什么灾难？

"幻术是丛林的科学。"一个征兆可能会立刻影响到事情的发展方向，或者使你放弃一切计划，或者改变你的初衷。这些现象都是由于原始人认为偶然巧合的事情可能会连续不断接踵而至，也是由于它们根本不知道有所谓的心理因果规律而造成的。我们今天应该感谢由于我们只强调单方面的自然因果规律，我们才懂得应该怎样辨别主观心理与客观自然的区别在哪里。对原始人来说，主体和客体都存在于外在世界。当他遇到某种特殊事件时，并不是他感到惊恐，而是事物本身变成了可怕的东西。那是种带有魔力的超自然的力。我们认为是想象力和联想力，他却认为是某种来源于外界的无形的力量在影响他。他的国家既不属于地理性的，也不是政治性的实体。那只是块充满神话、宗教、思想与感觉的故土而已，因为他本人对

这些东西的效能一无所知。他的脑海里充满对许多“不吉祥”的地方的恐惧。某地或某棵树上住着一位死者的灵魂，这个洞里有个能咬死任何能靠近他的人的恶魔，山的那边有条大蟒，那座小山便是以前老国王的墓地，或是走近这块石头或那棵树的妇女一定会怀孕，那个浅水滩里有条蛇把守着，这株参天古树会发出叫喊人的声音等等。原始人是不懂心理学的心灵的动向与其产生的方法都是客观的，外在的。他相信他梦中的一切是真实的，因此梦便自然成为他注重的对象。为我们担东西的爱尔根人坚称他们从不作梦，只有巫师才作梦。于是我们就请教巫师是否如此。他说，自从英国侵入他们的国土以来，他就不再作梦了。他告诉我，他父亲曾作过很“大”的梦，梦见牛群走失到哪里，母牛在什么地方生小牛，战争什么时候会发生或瘟疫什么时候会流行。只有当地的首长、司令才能算作万能博士，而他是无知之民了。他和一些巴比亚人一样已经很认命了。他相信，大部分鳄鱼都已经投靠大不列颠政府去了。有一次，一个当地的犯人在逃跑的途中正要涉过一条河的时候，被一条鳄鱼咬得血肉模糊。于是他们认定，那便是一条警察鳄鱼。他告诉我，现在上帝已经不再托梦给爱尔根人的巫医了，只托梦给英国人，因为英国人掌握着权力。梦境已经迁居到别处去了，而且当地土著的灵魂也时常游移他乡了。这时巫医就象捉鸟一样把他们捉回来关进鸟笼。有时偶尔也有古怪幽魂降到他们的村庄，因而也带来了病菌。

这种把心灵活动加以具体化的结果，就自然而然使得人与人之间，或人与动物或事物之间产生一种不可思议的关系。一位白人射杀了一条鳄鱼以后，消息传开，马上就有一大群人从附近村庄赶来，非要他赔偿不可。他们说，那条鳄鱼就是当

他开枪时他们村里死去的一位老妇人。另外，有一个人开枪打死了一只要吃他的豹，当时邻居正好死了一位妇女，而她和那只豹便是一体之物。

勒维一布里勒曾经创造一个名词“神秘参与”来表示这些关系。可我认为“神秘”这个词并不恰当。原始人并不把这些事当作神秘来看待，反把它们当作很自然的东西。其实是我们才觉得他们怪，因为我们似乎根本对于这种心理现象（意识的分解和投影现象）一无所知。事实上我们也有同样的心理现象，只是我们的表现方式比较文明而已。日常生活中，我们总是自以为别人的心灵活动和过程与我们自己没什么差别。我们设想，自己喜爱的别人也喜爱，自己厌恶的别人也厌恶。直到最近，我们的法庭才开始采取比较符合心理学原理的观点，承认在对罪犯进行宣判时，犯罪的相对性也存在。一些没有见识的人始终对“上帝可以做的事，臣民不可以做”这句话极为愤慨，法律面前人人平等，是人类最伟大成就的一个代表，是不能废除的。我们一般总有个“宽以律已，严以待人”的恶习。因此，我们都常喜欢责备别人，批评别人。其实这种现象是一种低级灵魂由甲某进人乙某的一种变动。今天的社会仍然到处充满了衣冠禽兽和替罪羊，这和过去到处都是女巫和狼人的情形一样。

心灵投影现象是心理学中最常见的一种。它和勒维一布里勒所谓的原始人的“神秘参与”是一样的，只是我们替它起了个名称。而习惯上我们又否认自已曾犯过什么罪。一切属于我们潜意识的恶习，我们都可以从别人身上察觉出来，并且视之为我们缺陷的投影者。我们不敢用毒药去害他，我们不再放水杀人或欺诈别人，可是我们却用道德规律去陷害他，让他身陷

圄圄。我设法要加到他身上的通常就是我们自己的缺陷。

这个道理很简单。原始人之所以比较容易将事物具体化，是因为他们的心境没有任何特殊变化，他们缺乏自我批判的能力。在他们看来，万事万物的存在都是客观的，这一点从他们的语言里很明显地反映出来。我们可以很幽默地在我们的脑海里想象弱妇是什么样子。我们还常常把人比做一只鹅、一头牛、一只母鸡、一条蛇、一头公牛或一头骡子，象这样不雅的绰号我们都很熟悉。可是一旦原始人给某人加上一个树灵的名称，那么这时就没有所谓的道德判断了，对于古人这是很自然的。他们对事物了解得太透彻，因而比我们更不敢下断言。美国西南部山地的印地安人斩钉截铁地认定我是头图腾熊。换句话说，他们说我就是一头熊。因为我下梯子的方法，不象人一样地面向前，而是面向后，象熊似地下梯子。要是一位欧洲人说我酷似熊的话，他话里的含义不会有多大的出入，至多在意义上有些微小差别罢了。在原始社会里，碰到以后可能会使我们大吃一惊的树灵主题，在今天的社会里，当然只能算是个比喻的表现而已。假如我们把这些意象解释得太具体的话，我们就等于回到原始人的观念上去了。比如，我们在医学上常说的一句话，“handle a pafient”，说得更明确点，这句话的含义是，把手放在病人身上，用你的手看他的病。这就是通常一位医生治生病人的方法。

由于我们对这种具体的判断事物的方法感到极为莫名其妙。因此，我们自然难以了解树灵的含义是什么。我们无法想象“灵魂的具体化，以及由人体内部向外移出，栖息在一头野兽身上”是怎么一种情况。当我们把某个人描写成一头骡子时，我们只是说，在某些方面他有点象罢了。至于说他象一头

骡子，我们只是把他的个性或心灵的一部分拿出来，然后具体化为一头骡子的形象。因此，对于原始人来说，所谓的豹妇是真有其人，而她的树灵就是一头豹。既然原始人相信，一切无意识的心灵活动都是具体的客观的，他自然不会怀疑，被说成是豹的人，确实具有豹的灵魂的说法。如果进一步，他甚至会说，象这样的一个灵魂真正以一头豹的形体栖息在树丛中呢！

这种经过心灵动向的投影而带来的认同同一化行为创造了一个世界，人不但在心理上，而且在形体上都包容在这个世界里，和世界融为一体。他不是世界的主宰，而是其中的一部分，例如非洲的原始人，现在仍然没有达到人力胜天的境界。他们从未敢自诩是世界的创造者。在动物的分类上他也不把人列为最高等，而认为象最高，狮子次之，神怪和鳄鱼再次之，人和较低等的动物更次之。他们从来没有梦想要去统治自然。企图征服自然，努力寻找能够打开自然奥秘实验室的钥匙的因果规律等等事情，都是后来的文明人的愿望。因此，文明人对绝对力极为厌恶，千方百计去否认它，唯恐这些绝对力的存在会威胁他主宰自然的企图。

总之，我们可以说，古代人最显著的特色是，他主张意外巧合的不定性远比自然因果规律重要得多。意外巧合有两种情况：第一，它们一般都是接二连三地出现；第二，它们都是经由没有意识的心灵内涵投射出来，换句话说，就是“神秘参与”，因此有它特殊意义。然而，人本身并没有这种观念，因为他心灵动向的投射工作做得极为圆满，因而已与外部事物融为一体了。对他来说，某种意外事件便是一种绝对的，预谋性的行为，是某种活生生的实体的干预现象，因为他没有觉察到

反常事件会产生影响，是他们已经为它增添了一层恐怖或惊慌的外衣。谈到这个问题，我们应该谨慎从事。美的事物是我的心中感到它美才美的吗？古往今来已有无数的伟大思想家曾经绞尽脑汁去进行深入研究，是太阳本身照耀着宇宙呢？还是人的眼睛和太阳有某种关系存在呢？原始人相信前者，文明人则相信后者——直到目前为止。总之，当他作过全面思考之后，就会尽量排除诗人的想象力。为了很客观地了解世界，他应该把古人采用的投影法完全抛弃。

在原始社会里，一切事物都有它的精神性。一切事物都染上了人类精神的因素，甚至可以说，都染上了人类心灵中的集体无意识性。因为当时还根本不存在所谓的个人精神生活。在此，我们不可低估基督教的受洗涂膏礼的含义，它对人类精神的发展确实占有极重要的地位。洗礼赐与人类一个独立的灵魂。当然，我话里的含义并不是说明受洗礼本身是一种只行一次就可以生效的魔法。我是说，洗礼的观念可以把人类从与世界认同的境界中升华出来，使人类能够超越世界。这就是洗礼最佳意义，因为它是一种人类精神超越自然的象征。

在研究无意识过程中有一个原则，只要一有机会，每种个别存在的心理内涵都会被拟人化。最好的例子莫过于疯子的幻想以及所谓的降神会。只要自主心灵成份被投射出来，无形人便随时随地会出现。这一点可以说明，通常的招魂降神会的幽灵和原始人看到的幽魂是怎样的性质。如果一个人被某种重要的心灵内涵投射到，他就算是着魔了。换句话说，他已经具备了创造超自然力的能力。他或她就成为一位巫师或者女巫或狼人。原始人相信，巫医晚上能把走失的灵魂，用捕鸟的方式把它捉回笼子里，这种现象就是最好的说明。心灵投射使巫医着

了魔，投射会使动物、树木和石头开始讲起话来，因为它们就是心灵的活动，因此会促使人去服从它们。难怪一个疯子常常很可怜地受到想说话的愿望的摆布。这个投射物就是一个人的心灵活动的代表。他自己茫茫无所知。因此，他不但只是一个说话的媒介物，而且也只是一个会听、会看、服从他人的东西。

从心理学的观点来看，原始人相信意外巧合的绝对力是幽灵和巫师的意志的表现，这一说法确实是极其自然的事，因为他根据自己了解的事实来判断那是必然的结果。可是我们千万不可误会。要是我们把我们的科学观念讲给有些理性的土著听，他肯定会认为我们实在是迷信得可笑极了，而且说我们实在缺乏逻辑涵养。在他看来，世界是由太阳，而不是人类眼睛的光来照射的。我认识一位美国西南部山区的印地安酋长，名叫山湖。有一次他以极严厉的口吻责备我对奥古斯丁的教义发表如下意见，太阳不是神，但神创造了太阳。他指着太阳愤愤地说："他就是我们的父亲。你可以清楚地看到，他是一切光与生命的来源，世上的一切都是他创造出来的"。他激动得说不出话来，最后他喊道："即使是一位独自到深山里去的人，没有他是无法生出火来的"。这句话充分表现了原始人的观念。控制我们人类的力量来自外在的世界。只有依赖它，我们才能获得生存的机会。我们都知道，古人的心境至今仍被保留在宗教思想里。虽说现在是无神论的时代，可是现今世界同他们持相同看法的人真不知有多少呢！

在谈到原始人对意外巧合的无定性的看法时，我曾说过，这种态度有它的目的与意义。不过，我们是否现在就应立刻仓促地下结论说，原始人对于绝对力的观念是有事实根据的，而

是只建立在心理学观点的基础之上的呢？这是耸人听闻的。但我不想自陷泥淖来证明巫术确实有它存在的道理。我只是希望将这种结论纳入考虑范围。如果我们暂时采纳原始人的看法不认为一切都是来自太阳，物体的美本身是存在的，以及人类的部分灵魂是豹等等观念，我们就可以用这个结论来引导我们思考：这样我们就可以算是接受了着魔的观念。根据这种观念，是美本身感动人，而不是人创造了美。某人性恶，并不是我们把恶投射到他身上他才性恶。很多具有着魔力的人，本来就有这种本领，并不是经过我们的想象力才促成的。着魔的观念说明了外在世界中存在着某种杂乱的流动状的力量，因此才产生了许多不寻常的效果。一切事物都是自我存在、自我活动的，否则，一切就都是不真实的。本体就是力的范畴。因此，我们知道原始人的着魔观可以说是一种近似于粗陋的能量论。

现在我们可以很容易地理解这种原始观的道理何在。难处就在于当我们进一步去研究它的含义时，而这种含义把我上面说到的心灵投射过程完全颠倒了。它的含义是这样的，并不是由于我们的想象力或者我们对他的敬佩才使他成为巫师的。相反，他本来就是一位巫师，他把他的魔力投射到我的身上而形成的。幽灵不是我们心灵的幻象，而是它自已出现在我们眼前的。虽然，从着魔来看，这种讲法是符合逻辑的推理法，但我们还是不敢轻易采纳。我们仍然尝试从我们的周围寻出一种可以解释心灵投射的理论。问题是心灵（即精神或无意识）通常是否来源于我们心中，或者是否在初期的意识阶段中，精神确实是以随心所欲的绝对力形式存在于我们的形体之外？是否后来在心灵的发展过程中才慢慢进入我们心中？用我们现代语言来说，是否那些互不连贯的心灵内涵曾经是属于个人心灵的一

部分？或者是根据原始观念认为，心灵实体是否一开始就以幽灵、祖先魂魄等情状存在于人体之内？这些内涵是否在发展过程中慢慢与人融为一体，以致日后渐渐在人体内部形成了一个我们所谓的精神世界？

这一个整体观念，确实让人感到十分矛盾，不过，我们还是可以用我们的想象力去了解它。不单是宗教教师，就是一般的教师也都同意，我们可以把本来不存在于人的心灵中的东西移入他的内心。联想力和想象力是真实存在的，即使是最近代的行为学派也期望从这方面得到收获。复杂心灵形成的观念以原始的形式反映在多种信仰中。例如着魔、祖先灵魂的化身、灵魂的移入等等都是。当我们打喷嚏时，我们会说："老天爷保佑你！"我们的意思是："但愿新的灵魂对你没有妨碍"。在生长过程中，我们摆脱了无数矛盾之后，就开始塑造出一个完整的人格来。这时，我们会觉得似乎在经历了无数复杂的生长，心灵终于在这里形成了。既然人体是由很多孟德尔单位中的遗传因子塑造成的，那么如果我们说，人的心灵也是由同样的方法形成的，大概不会不成立的吧！

今日的唯物论观与前人的思想之间可以说具有相似的趋向。二者似乎都有相同的结论，认为个人不过是各种因素聚合而成的聚集物。第一，人是自然因果的聚集物，第二，也是意外巧合的聚集物。根据这两种说法，人类的个体本身算不了什么，它只是客观环境的意外力量的产品。这显然是地地道道的原始世界观。根据这一观念，单一的个人不可能是至高无上的，而是时时伴随着别的物体而改变自己地位的，是可有可无的。现代唯物论对因果规律的这种狭窄观点，可以说是又退回到了原始人的观念了。由于唯物论比原始人的观点显得有系统

些，因此也较激进些。但后者则较不调和，他具有着魔的个性特点。在历史的演化过程中，这些着魔的人就被提升到神的地位，他们变成了吃下长生不老药就可不朽的英雄与国王。这种个人的不朽与不死的观念，在原始社会中可以找到。尤其是他们对魔鬼的信仰，以及有关死亡之神没有因为人的愚蠢或疏忽而降临到这个世界上来之前的神话故事等都是。

原始人对于他们观念中的矛盾现象茫然无知。替我们搬行李的黑人告诉我，他们对死后可能出现的结果一无所知。他们认为人死了就是死了，他不呼吸了，于是就把他的尸体抬到丛林中让鬣狗吃。他们白天这样想，可是他们认为夜晚是个充满许多魔鬼的时刻，这些魔鬼可能会为人畜带来疾病，可能袭击或勒死夜行人，或干出许多令人胆战心惊的行为。原始人的心中充满了这么多的矛盾想法。他们也许会把一位欧洲人吓得魂不附体。可是欧洲人却从来没有想到相同的事情也可能在我们的文明世界中找到。我们的许多大学认为，即使是最微小的生物都是上帝创造出来的观念是荒唐的。可是另一方面也许在星期日，他是一虔诚的基督徒。既然如此，我们为什么还要去介意原始人的前后矛盾现象呢？

要想从原始人的某些基本概念中推导出任何哲学系统都是不可能的。他们只能交给我们互相矛盾的道理。但是，凭借这些道理我们就能获得有关心灵发展的无穷无尽的材料，而且也为从古至今的世界文明提供了思考的问题。原始人的“集体心象”是否确实是极深奥的现象，或者只能算是看起来好象是深奥的呢？我无法回答这个大难题。不过我可以把我个人在爱尔根山区观察的结果拿出来以供参考。我曾到过很多地方，想为宗教观念和宗教仪式找到一点证据，可是有时一连几个星期却

一无所获。当地土人允许我参观他们的各种仪式庆典，毫不保留地为我提供参考资料。我可以不经过别人翻译和他们交谈，因为他们有许多年纪较大的人可以说斯瓦希利语。起初他们还不太愿意，可是沉默被打破后，他们就对我非常热情了。关于宗教的习俗他们一无所知，但是我并不灰心。后来经过无数次交谈以后，终于有一位老人大喊道："早晨旭日东升时，我们走出自己的茅屋，然后把唾液吐在手心上举向太阳。"我请他们做给我看，并要他们仔细加以说明。于是他们便把手放在嘴前，用力把吐沫唾在手心上，然后把手翻转过来，手掌面向太阳。我要他们说明这样做的意义是什么，为什么要吐唾沫在手心上。结果这些问题等于白问。因为他们回答说："我们向来就这么办"。既然无法得到满意的答复，我只得相信他们只知道在做什么，却不知道为什么要这么做。他们看不出自己的行动有什么意义。他们在迎接新月时也用同样的方式。

现在让我们假设说，我对苏黎世是完全陌生的，到这座城市来的目的是探讨当地的风俗习惯。首先，我在郊外的某个人家住了下来，开始和这里的邻居交往接触。然后，我向米勒和美伊两位先生说："请你告诉我一些有关本地的宗教习俗"。他们都感到非常惊讶。他们没上过教堂，因此也不知道教堂的一切情形，他们还特别强调，他们根本没施行过什么宗教习俗。一天早上，我突然去拜访米勒先生，他正在花园里忙着，跑来跑去，想把彩色蛋藏起来，并且在堆一些奇形怪状的兔子偶象。我当场抓住了他，问他："你为什么一直把这么有趣的仪式瞒着我呢？""什么仪式？"他反问我，"这并不算什么。在复活节期间，大家都这么做呀！""可是这些偶像与彩色蛋有什么含义呢？你为什么要把它藏起来呢？"米勒先生一

时无言以对。他确实一无所知，连圣诞树的含义是什么都不知道，但是他仍然这样做。他就等于是一位原始人。那些住在远离文明人的爱尔根山区的人，难道会知道他们自己行为的意义吗？当然不可能。原始人做他们所要做的事，而文明人却能了解他们自己所要做的事。

以上所说的爱尔根山区人所举行的仪式究竟有什么意义呢？显然，对于土著们来说，那一定是他们把太阳看作神明而在向它致敬的仪式，是在旭日东升的时候举行的。至于他们把唾沫吐在手心上的做法，根据原始人的信仰，一定是代表某个人魔力的东西，是象征医活，祈求或支持生命的力量。他们在手上吹的气则代表风与灵魂—那就是Roho或等于阿拉伯语的ruuh，希伯莱语的ruach，希腊语的pneuma。他们的动作的含义是：我把活灵献给上帝。这是个无声但有动作的祈祷，说出来则是这样的："神啊，我愿以我的活灵献给你"。到底这只是一种行为，还是早在人类世界上生存之前就已经孕育出来的思想呢？我无须回答这个问题。

现代人的心灵问题

由于现代人的心灵问题与我们所处的现代关系太密切，因此我们无法作任何公平的论断。现代人是一种结构新颖的人类，现代问题是一个刚刚出现、其答案在于未来的问题。因此，我们谈及现代人的心灵问题，充其量只能把一个问题加以叙述。假如我们想要从一些蛛丝马迹中找到答案的话，我们也许应该从不同的立场做出说明。而且，所谓的问题似乎使人感到相当不着边际，但是因为它关系到全人类，所以成了非单独一个所能完全了解的问题。由于这个缘故，我们自然要以非常镇定谨慎的态度去探讨这个问题。我对这项工作充满信心，并且希望它能受到世人高度的重视，因为只有面对这些问题，我们才敢如此口出大言。同时在讨论问题时，我本人也不得不使用一些乍听起来让人感到不温和不谨慎的口吻去评论某些事情。

首先，让我举一个显然极端缺乏谨慎态度的例子。我们所说的现代人，一个感知最现代的人，当然并非人人都是。相反地，他是一位伫立在高岗上，或站在世界边缘的人，他的眼前

是茫茫一片未来的深渊，头顶是苍穹，脚下是其历史已笼罩着一层原始雾的全体人类。现代人，或者让我们再重复“最现代化的人”这句话吧，可以说寥寥无几，千载难逢。很少人有资格被冠以这一头衔，因为这种人应该是觉悟程度最高的人。既然作为道地的现代人必须彻底感知作为一个人的存在性，因此他的意识性应该是最强烈的，他的无意识性应该是最微小的。我们都知道，一个人不能单凭生活在现代就有资格被称为现代人，因为这样的话，每一位现在活着的人都可算是现代人了。其实，只有对现代最具有感知性的人才是现代人。

一位道地的被我们称做现代人的是孤独的。他之所以如此，是有其需要性的，而且自古皆然。因为每当他要向意识领域作更进一步的迈进时，他就和埋设在普通潜意识中的原本要和大家“神秘参与”的初衷离得越来越远，每当他要举步向前时，他的行动就等于强迫自己离开那无处不在的、原始的、包括全人类的潜意识。从心理学的观点看，即使在我们今天的文明社会里，大部分最低阶层的民众仍然过着几乎和原始民族一样无意识的生活，高一级的民众则能随着人类文化的萌芽而开始表现出相当程度的意识性。只有最高阶层人的意识性的程度才能赶得上过去几世纪以来的生活阶段。只有具备了条件的人，如同我们为对该词所下的定义的人，才算是一位真正生活在现代的人，他是唯一具备现代知觉性的人，而且他是唯一发觉随波逐流的生活方式太无聊的人。除了其历史价值之外，过去的价值和奋斗故事已经再也不能引起他的兴趣，所以他已经是一位道道地地最“不历史的人”，而且是一位和完全生活在传统中的群众疏远的人。事实上，只有当他已经漫步到世界边缘，他才算是一位名符其实的现代人。他必须把前人遗留下来

一切腐朽之物全部抛弃，并承认他现在仍伫立在一片会长出万物的空旷原野。

或许以上这番话听起来会使人感到非常空洞，全是陈词烂调，难道世界上还有什么比装出一副现代面孔更简单的事情吗？世界上真有不晓得有多少人表面装出一副现代的模样，实际上却跳过了许多他们应该经历而尚未经历的生存进展阶段，而且忽略了许多他们应该履行的人生义务。他们令人防不胜防地出现在一个真正的现代人身旁，让人一眼就能看出是一位没有根底的人，一个吸血鬼，他们所表现出的空虚令人误认为是现代人的冷漠，因而更令人觉得恶心。他们和一群人带着一副假面具，躲在令人难以察觉的人群中，他们是一群伪现代人。我们对他们无可奈何。由此看来，所谓的"现代"人是有问题的，可疑的。过去如此，现在仍然如此。

真正的现代人应该是不模仿他人，安于贫困，而且更痛苦的是不慕虚荣，是能够拒绝历史加给他的圣贤荣耀的人。"不历史"就犯了普罗米修斯的罪，因此从这层意义来说，现代人是生活在罪恶当中的。高一级的意识性从程度上说，就象是背负着罪过的重担。可是，正象我说过的，只有不但超越了属于过去的意识阶段，而且完成履行了他对社会应尽的义务的人，才能达到完全现代的意识境界。因此，他还须是一位见解正确、多才多艺的人，一位不但和他一样有相同成就，而且还超过一点的人。只有借助这些本能，他才有办法进入高一级的意识境界。

我深知，多才多艺的说法一定会使伪现代人极为反感，因为这使他们想起了自己的欺骗勾当。然而，这并不会改变我们以此观念做为衡量现代人标准的打算。我们这样做也是出于无

可奈何，因为除非他是一个多才多艺的人，他必须真正非常多才多艺，因为除非他能以他的创造力去弥补他反抗传统的缺陷，他才是一个对过去不忠的臣子。倘若我们把否认传统与肯定现在的意识等同起来的话，那完全是自欺欺人的勾当。“今天”处于“昨天”和“明天”之间，是过去和未来的桥梁，除此之外，不能再做别种解释。“现代”代表着一个过渡的程序，而只有认识到这一点的人才能称为现代人。

有很多自称是现代人，伪现代人尤其喜欢这样做。因此，真正的现代人往往只有在那些称自己是老古董的人当中才能找到。他之所以做这样的选择，有其充分理由。第一，他强调过去为的是要在他打破传统以及我所说过的罪过效力之间求得平衡，其次，是因为他想避免被误认为是伪现代人。

每种好的品质都有其坏的一面，因此凡是世界上的善，一定也有其相对的恶。这是令人痛心的事实。因此，对于现代意识，有可能导致建立在幻想基础上的得意的危险。也就是说，人总是幻想自己生活在人类历史的极盛时期，幻想自己是无数世纪来的结晶和成果。如果确实是这种情形，我们就该了解，我们也该敢于承认自己的无知，我们同时也正濒临几千年来期望与希望的绝望边缘。耶稣基督宣扬他的理念至今已有千余年，我们见到的不是救世主再度君临的天国的永恒幸福，而是存在于基督教国家之间的世界大战、铁丝网、毒瓦斯。这真是天上和人间的一场浩劫。

面对这样一种情景，我们不免又要自怨自艾了。当然，现代人是生活在一个极盛时期里，但是明天他就会被超越了，他确实是传统发展下的产物，他同时又正处于人类希望中的最可悲的绝望境地。现代人深知此点。他已经知晓科学技术和组织

对他可能产生的利益。同时他还看到那些“善良”的政府总想用“在和平中准备应战”的原则去为和平铺路，其结果却反而导致欧洲的濒于毁灭。至于理想、基督教的教堂、大同世界、国际社会民主，以及经济利益的巩固等等，都无法在炮火的洗礼——现实的考验一下幸存。今天，在大战后的十五年，我们又看到了相似的乐观主义、同样的组织、同样的政治渴望、相同的口号在流行了。我们怎能不恐惧它们最终一定又将带来一场更大的浩劫呢？我们对于那些无理性的战争中达成的协议表示怀疑，不过我们仍然期望它们尽可能地产生效力。面对这些缓和的措施，我们忧心忡忡。从整体看，我相信，如果说现代人所受到的心理打击是致命的，因而最后已陷入迷惘的深渊，我相信这并非夸大其辞。

我想，很显然使人看出这些话带有医生的主观倾向。医生向来总想探明疗病，而我就是一位非做医生不可的人。但医生的主要责任是，不该把本来没病的人看出病来。因此我不想宣称，大部分西方人及几个特殊的东方国家都有病了，或说西方世界已经濒临崩溃的绝缘了。实际上我也没有资格信口雌黄。

当然，我对现代人心灵问题的研究，大多建立在我与他人的接触及我本人的亲身体验上。我对上百个受教育的人的个别心灵生活有相当的了解。他们来自白人世界及文明世界的各个角落，其中有患者，也有健康的人。我的叙述就是根据这些经验。但是心灵问题都是深藏在我们内心的，甚至可以说是藏在心的内部，而我观察到的仅是那些心灵生活的动向，因此我只能对其中的一个方面加以描述。这里我要说明的是，心灵生活并非永远如此。心灵并不是任何时候都能从心的内部找到的。

有时可以从整个人类或不称之为心灵生活的整个历史中找到。例如，我们可以随便选择任何一种古文化来，尤其是可以选择那极富于客观性、坦诚地招认出自己罪过的埃及古文化。我们不可能把巴赫的音乐当作只是个人情感的表现，我们同样不会把金字塔和法老墓看做只是个人情感与个人问题的表现。

凡是通过任何一种外在形式，不论它是祭典性的还是精神性的，只要人的一切精神宿愿因此而得到实现，他的情绪得以排遣，那么我们便可以说，这是人心的外现。我们可以拿现存的宗教为例来进行说明。严格地说，心灵问题便不可能存在了。根据这个道理，心理学的发展可以说完全是过去几十年间的事。尽管在此之前，人类便具有可看出心理学范畴的事实的智力和反省力了。工艺知识方面的情况也是这样。很早以前罗马人就掌握了建造蒸汽机的基本机械原理与物理原则，但是这些知识却仅仅被亚历山大帝用来制造玩具。由于当时没有迫切的需要，就没有做更进一步的研究。到了十九世纪，因为在劳工方面需要分工及专业化，才产生了运用一切可以应用的知识的需要。同样，由于今天我们已经开始感到精神需要的重要性，所以有了心理学的发现。当然，过去从没有人怀疑是否存在心灵，只是过去没引起人的注意——没人注意到它的存在。人跟它在一起却没看到它。但是，如果今天我们不去全力去研究心灵的动向，我们就无法继续存下去了。

医学界人士最先注意到这种现象，因为牧师只一心一意地把全部精力浪费在建立一个不受干扰的心灵，使之归向一种为人所公认的信仰体系里。只要这种体系能够真正地表现生活，心理学便只能成为健全生活的一种附属品，而心灵本身就不会再有问了。当人仍然过着群体动物的生活时、他可说是没有他

自己的心灵。其实，他也不需要自己的精神生活，他只需要和常人一样，相信灵魂不灭说就可以了。可是一旦他感到无法接受他生下来时的当地宗教形式的约束，一旦这种宗教已无法包容他的全部生活，心理学便成为不能只凭宗教的标准去研究的独立物。这就是为什么我们今天有一种以经验为基础，而不是凭信仰的条款或某种哲学体系的假设为基础的心理学的原因。在我看来，这种心理学的出现，是一种精神生活极度不安的表现。一个时代的精神生活的分裂，与一个精神生活的剧烈变化，在形式上的表现是一样的。只要一切正常，精力能够得到正常发挥，我们内心便不会发现不安的危险。不受到迷惑或疑虑的侵扰，我们便不会发生崩溃的现象。但是只要任何一两个精神动向受到阻碍，我们便会产生象河流受到堵塞的感觉，河水会向它的源头倒流。内向的人需要一种有形体的人所不需要的东西，于是我们的内心便产生冲突。只有陷入这种悲惨的境地后，我们才会了解心灵，或者说，我们才会开始感受到，我们的意志已受到了阻碍，这实在令我们疑惑不解，格格不入，也是我们的意识观容纳不下的。弗洛伊德在精神分析方面所下的功夫，把这一点说明得最清楚。他最先发现，不正常的性生活产生的犯罪意念，其表面意义和普通文明人的意识观是势不两立，凡是受到这些观念影响的人，都是叛道者、罪犯或疯子。

我们不能假设说，这部分的潜意识或人类心灵中最初出现的那部分意识，是完全新出现的东西，或许它是已在每种文化中存在很久了。每种文化都产生了与它相反、具有破坏性的东西，但是在我们之前的文化或文明中，都没有出现过需要认真研究这些心灵的要求。心灵生活一向都以某种形而上学的体系

表露出来。有意识性的现代人虽然已经顽强地尝试过各种方法，但是也不得不承认精神力的重要性了。这就是现在与过去的区别之处。我们不能再否认潜意识激动时的影响力，即至少在目前我们已经无法运用自己的理智去对付的精神力。这些力量甚至已被我们做为一门科学来研究。这可以作为我们热诚的证明之一了。对前人来说，它们是可以忽视的东西，但对于我们，它们却象是一件脱不掉的尼沙斯衬衫。

世界大战的浩劫带给我们意识观里的革命，已在我们的内心生活中产生了，它摧毁了我们的信仰和我们的价值。通常我把外国人讥讽为政治与道德的堕落者，可是，现在的现代人已不得不承认，从治政与道德上来看，他和任何一位外国人相比，其境况可以说彼此彼此。过去我总相信，我有要他人遵守秩序的责任，现在我也承认，我自己也该纠正自己了。我之所以义不容辞地这样做，原因是我已看清，我对理性世界组织存在的可能性已经开始感到渺茫，那种永恒幸福的古老梦想，那种世界大同的梦想，已经渐渐褪色了。现代人在这方面的疑惑，使他本来对政治与世界改革的热诚不寒而栗了。尤其对于应用其精神力到外在世界的可能性也不再那么乐观了。由于他的疑惑，现代人需要反求诸己，他的能力开始流往其来源了。他把一直存在于那边，但因过去水流向都还顺利，而深藏在泥泽中的心灵内涵，冲击到水面上来。可是中古时代的人对世界的看法，显得与我们多么不相同啊！对他而言，地球是固定在宇宙中间不动的，而周围便是供给它温暖的太阳在那里旋转，人类全都是上帝的子民，受准备赐给他们永恒的天神的抚爱，他们都知道自己应该做的事情，以求得到永恒幸福的人生，他们也都知道怎样在一个腐败的世界中拯救自己。象这样的生活

对我们而言，即使在我们的梦中也已经不再是真存其事了，自然科学早已把这个可爱的面纱撕成碎片。那个时代就象儿童时代一样，已经离我们相当遥远了。那是个孩子心中的父亲，是世界上最英俊、最强壮的时代。

现代人已经已经失去其中古时代兄弟们所有的心理信心，现代人的信心都已为物质、安全、幸福及高尚等理想所代替。可是要想实现这些理想，所需要的乐观成分当然要多。甚至于物质安全的现在，也成为泡影。因为现代人已经开始发觉，物质上的每一个"进步"阶段，总是带来另一次更为惊人的浩劫的威胁。单是这一情形就足以令人不寒而栗了。要是有人看到今天的许多城市，为了预防有毒瓦斯的攻击而设置的全套设备，并且还常常举行"演习"，不知他们会做何感想？他们唯一的办法就是去假设这种袭击已有所计划，都准备完竣——同样也是根据"平时预防战时"的原则。要是让人把所有毁坏性武器都集中在一起，那么他心中的恶魔一定禁不住要把它们致命地运用。大家都知道，只要把足够的武器堆放在一起，那武器就会自动引发爆炸了。

赫拉克利特所谓的"一百八十度的转变法"——临时应急法——现在已经偷偷摸摸地爬进了现代人的心扉，使他不寒而栗，使他面对这些怪力时，对社会与约束力的最后效果失去了信心，倘若他开始离弃此一充满绝望、完全由不断建设与破坏而构成的盲目世界，倘若他开始对自己内心深处作一番探察，他一定会发现，那是一个他非常愿意离开的充满混乱与黑暗的地方。科学甚至已经摧毁了他内心生活的避难所，昔日是个避风港的地方，如今已充满了恐怖。

然而，我们能够在我们内心深处发现这么多恶魔，几乎可

以算是一大慰籍了。至少我们可以相信，我们终于找了人类的恶根。虽然在开始时我们不免惊讶、失望，但是，由于这些都是我们内心的最好说明，我们算是多多少少已把它们控制在我们手中，因此，我们便可去纠正它们，或至少可有效地去扑灭它们。我们想作个假设，如果我们确实能够成功的话，我们一定能把世上的某些罪恶铲除掉，既然我们对潜意识及其动向已有如此渊博的知识，我们难免要想，人人都将了解一位不自知自己不良动机的政客，而不被他欺骗，报纸也会提醒这位政客："请你去接受分析吧！你正患有压抑的恋母情结病。"

我选择这个怪例子的目的是要指出，我们每人心中都有个荒谬的错觉，以为凡是心灵之物，就都属于我们控制范围之内。当然，一般说来，世界上大部分罪恶，都是在人类处于昏昏沉沉的情况下产生的，一旦渐渐有所知觉，我们便会同这一罪恶根源展开搏斗。科学使我们有了对抗外来攻击的能力，而知觉便是可以协助我们去处理来自内心的毛病。

过去二十年来，对"心理学"普遍滋长的兴趣充分证明了这一点，即现代人已开始或多或少地把他的注意力由物质转回到它的内在问题上来了，这只是一种好奇的态度吗？可是，艺术能够预期，人类未来的基本看法是会发生现象的，而表现主义者的艺术，早已把这个更普遍的主观变化选作它要表现的题材了。

今天这种心理学的兴趣，证明了人类已期望从未曾在外在世界中接受到的心灵生活里有所收获，某种显然存在宗教中，但已经找不到的东西。至少对现代人来说，是这样的。宗教的种种仪式，对现代人来说已不再是发自内心的宗教，不再是其精神生活的表现，在他看来，那只能被归入外在世界的东西，

他已无法从中获得超俗的精神的启示。可是他把各种宗教和信仰都当作星期日的服装，一件一件地穿了又穿，然后又费力地一件一件脱掉，丢在一旁。

但是，他似乎开始渐渐被潜意识心理的病理现象吸引住了。我们必须承认此一事实，不管我们多么难以理解，为什么前人已经抛弃的东西会引起我们的兴趣。大家已开始对这些问题产生兴趣的事实是毋庸置疑的。尽管其中的问题可能会破坏兴趣，这种兴趣并不是指那种只把心理学当做一门科学看待的兴趣，也不是指弗洛伊德心理分析的更为狭窄的兴趣，而是指对一切精神学说、占星学、见神论以及人在成长过程中的种种心理现象的普遍兴趣。这是从十世纪末叶以来所未曾有过的现象，只有在那耶酥诞生后的第一、二世纪中大为盛行的诺斯第思想能与之相媲美。事实上，今天的精神潮流与诺斯第教有根深蒂固的相似性。今天，在法国甚至有一所诺斯第教堂，而且在德国也有两派公开宣称自己为诺斯第教。象以上所说的这种大规模的现代运动，完全可以说就是通神论及其欧洲大陆的人智学，这些都是穿上印度外衣的诺斯第教。相比之下，目前对科学心理学的兴趣就微不足道了。诺斯第教体系最特殊的部分在于，这种体系全部建立在潜意识表现的基础上，而且他的道德教义并不仅仅适用于生命的阴暗面。就是按照它的欧洲的复兴形式来看，印度的坎答利尼瑜珈论在这一点上也有很清楚的说明。

毫无疑问，对于这些运动的热衷，必然来自一种靠陈腐的宗教形式已无法表现的精神力。因此，这类运动便具有实际的宗教性，即使它们佯称是属于科学的。虽然鲁道夫·史坦那把他的“人智学”称为一种“心灵学”，而爱迪夫人发现的“基

督教科学”对于它的特性并没有什么改变。这种隐藏的企图只不过说明了宗教的可疑性已愈来愈浓，几乎可以与政治和世界改革相比了。

我说，现代人完全不同于十九世纪的人们。现代人已经满怀希望地把注意力集中到心灵上，在我看来并没有夸大其辞。他的这种做法是完全不求助于任何传统信仰的，而是一种可归入诺斯第教之类的宗教经验。由于这些运动都尽量以科学的姿态出现，因此倘若我们把它们斥责为一种胡闹或假面具，便大错特错了，他们的做法可以说是证明他们不再具有追求西方宗教精华的信心，而是真正在从事以“科学”或学问的探求。现代人对于从信心出发的教理及在此基础上建立起来的宗教已感厌烦，只有当这些教理的知识内涵能够和他的心灵生活的内在经验相一致时，他才肯拥护，他要去亲身体验。圣保罗教堂的副主教因基就曾以同样的目的要求世人对英国国内的一切运动特别加以注意。

发现的时代刚好在我们这一代结束，因为地球上再也不存在没有被探险过的地方了。当人们不再相信只有北温带的人住在永恒阳光的乐土上，他们要用他们的眼睛亲自去发掘，去看看，在人们所了解的世界范围之外，还有什么东西存在。而我们这一代，显然是要努力发现，存在于意识之外的心灵还有什么东西。每一种招魂术的团体里都有这个问题，当灵媒失去意识后，会是怎样的结果呢？每位见神论者都会问：在更高的意识境界中，我能体验到什么？每位占星学者都提出这样一个问题，在我的意识力不能达到的地方，决定命运的有效力与决定因素是什么？而每位精神分析学者都想知道：对心理症产生作用的潜意识力是什么呢？

我们这一代希望在精神生活里得到真正经验，我们所要的是，亲身的体验，我们不想以其它时代的经验为基础去进行推论。但是，这并非表明，我们将放弃一切推论的方法，例如那些被人们肯定的宗教与实行的科学等都是。一位昔日的欧洲人如果对这些发现做过认真的观察，他一定会大为惊讶并不寒而栗。他不但会认为对这些学科的研究笼统、太不可思议，而且会对这些研究方法大感意外，因为他认为这些方法，简直是在滥用人类在科学上的最大成就。假使一位天文学家了解到，三百年前的一千个天象图在今天被画成一个时，他将作何感想？假设教育家与哲学启蒙的拥护者获悉，从古希腊到现在世人的迷信仍然丝毫未减，他将会说些什么？精神分析的鼻祖弗洛伊德本人，已经把存在于心理前面部分的一切污浊阴暗及罪恶了解得非常透彻，并且把这些渣滓公诸于世。他倾全力去做，目的在于阻止人们去追求身后之物，结果他一无所获，他的警告甚至带来了相反的效果，很多人却因而珍惜起这些渣滓来了。这纯粹是道地的乖僻现象。除非我们把这种现象解释为，这些人的心理现象完全出于心灵本身所具有的吸引力，而不是对渣滓的一种偏好，否则无法为它作任何解释。

从19世纪初，从法国大革命以来，人便开始逐渐重视心灵了。由于人逐渐重视它，才慢慢显出它具有的吸引力。理性女神在巴黎圣母院的登基，似乎可以说是西方世界的一项意义重大的象征性行动，几乎可以同基督教派传道士的所谓砍掉吴登橡树的含义相比。正如在法国大革命期间一样，当时他们也缺少一枝从天上射来要终讨这位冒渎神明的复仇之箭。

事情常常这么巧，正当此时，一位住在印度的法国人俉赫鼇，于18世纪初，带回一部有五十篇文章的《大战书》的翻

译本，这本书使西方人对神秘的东方人的心灵有了初步深刻认识。历史学家认为，这纯粹是一种毫无因果关系的巧合，但是根据我的医学经验来看，这决非偶然，我认为这是与个人生活的心理原则不谋而合。因为在每次意识生活中，只要其中某一部分失去了它的重要性与价值，潜意识就会立刻给予补偿。这一点，我们可以从物理世界中的能量守衡定律找到与这种情况的相似性。因为我们的心理作用中也存在着分量性，任何一种心理值在被另一种相等值代替以前是不会消失的。这就是心理疗法学者日常业务中的实际法则，并且已经再三为人所确认，从未失效。我做为一位医生，会毫不迟疑地说，个人的生活不应违反心理学原则。在医生的眼里，一个民族的精神生活与个人相比，不过稍微复杂一些而已。再说，诗人不是经常谈到他的灵魂的国度吗？我认为，这种说法是正确的，因为从某方面来说，精神并不是来自个人，而是来自整个民族与全人类的，就某种意义而言，我们只是一种无所不包的精神生活的一部分，或套用瑞典人的一句话，是一位“圣人”的一部分。

这样我们可以打个比方，正如作为人类的一个分子，我体内的阴影可为我唤起了有利的光明，因此在一个民族的精神生活中，黑暗也同样可以带来光明。那些涌入圣母院的人群，每个人都暗怀破坏之心，心中的黑暗与莫名力量在发生作用，使他们提起了脚步。同样的力量也在倍赫隆的身上产生了作用，这一点我们可以从历史中找到答案。是他把东方人的精神带给了西方人，这样做所产生的影响程度，我们至今仍难以估量。请大家千万不要低估这种影响的价值！当然，对于目前欧洲的知识界，这种影响有多大我们还看不出来，只有几位研究东方的学者，一两位热衷于佛学的人和几位象布拉瓦斯基和倍桑等

优郁名士而已。这种情况使人想起茫茫大海中那些零星小岛。但事实上，他们却如同海中那些颇具规模的小峰。直到现在人们仍然相信，星象学家早已被当作笑料，抛在一边，无人问津了，但现在它却从社会内部崛起，三百年前被逐出大学门外的东西又在敲门了。东方思想在欧洲传播的情况也是这样，它最初只是在社会底层流传，而现在已慢慢地滋长发育起来了。多赫那建造人灵学庙花费的五、六百万瑞士法朗是怎样筹集的？当然不是一个人独自捐助的吧？遗憾的是没有正确的统计数字可以告诉我们，到底今天有多少人承认自己是见神论者，但是我们相信，确实数字定然高达好几百万，此外还应将几百万基督教唯心论或见神论倾向的人计算在内。

伟大的变革不会来自天上，而一向都来自地上，如同树木不可能由空中向下生长，而是由地面往上长的道理是一样的，尽管它的种子是从上面掉到地上的。世界上的动乱和我们意识的纷乱是同一回事，如同所有的事物之间都具有关联性一样，迷惘也便由此产生。在这举世充满犹豫彷徨、疑惑不解之际，人却看到了一个充斥和平条约与友好条约，民主与独裁，资本主义与社会主义的世界，面对着这一切，他的精神自然产生渴望追求某种减轻他的疑惑与纷乱的痛苦的答案。一般说来，社会上能够受心灵的意识力量支配去行事的，都是较低层的民众，都是那些较为被轻视，较少有发言权的人。这些人与那些声威赫赫的人相比，较缺乏任何学理的偏见。从高处往下看，这些大多象是一群悲惨、可笑的喜剧演员，但在事实上，他们却都象那些受上天宠爱的基督徒们一样的纯朴。难道看到一个人心灵中的渣滓已积起一尺厚还可能无动于衷吗？我们发现，在《人类学》一书中，把许多最无聊的胡言乱语、最荒唐的行为

动作和最粗野的幻想作了极详尽的记录；同样，在艾里斯和弗洛伊德两人的重要论文里对这些东西也有些记录。这两个人的成就早已得到了科学界的许多赞誉。他们的读者已经遍布文明的白人世界。对于此种令人讨厌的东西所具有的那种狂热，那种近于疯狂的崇拜现象，我们要为它作何解释呢？方法如下所述：那些令人生厌的东西是心灵之物，是精神之物质，因此它的价值相当于那些深埋在古代废墟中的断简残篇。甚至内心生活的密秘与使人感到的刺耳的东西，对现代人而言，也是无价之宝，因为那些东西会使他们有受用不尽之感。但是，所谓的用处何在呢？

弗洛伊德在他的《梦的解析》一书里有一段引语："倘若我无法让天上的众神折服，我至少也要让阿迦诺河天翻地覆。"到底他的用意何在呢？

那些要被我们推翻宝座的众神，就是在我们意识世界里极受崇拜、极为珍视的那些东西。众所周知，古代的众神变得声名狼藉，是由于他们的爱情故事相当丑陋。现在历史又重演了，世人已开始把一向被大家所赞扬的美德与高尚的理想背后隐藏着的弱点揭露出来，并且正以胜利者的姿态向众神叫喊："你们这些神本来是由人自己制造出来的，仍然无法避免人具有的弱点，也不过是一些充斥着死人尸骨与污秽的白坟墓。"从这里我们可以闻到一种非常熟悉的气味，某种向来无法说出的福音。

我深信，这些相似性并不很牵强，很多人对弗洛伊德的心理学远比对福音更重视。然而这些人还是我们的兄弟，而我们每个人的心中至少都会有一点同情这些论调的呼声，因为毕竟有一个普遍存在的心灵环抱着我们每个人。

这种精神变化带来的意外结果是，一张更加丑陋的面孔出现在世人的面前。这种丑陋几乎使人不敢领教，甚至于可以说令人生厌了。最后的结果必然是，外在世界将无法消除我们探求内心生活真谛的兴趣。毫无疑问，这就是此一精神变化的真正含意所在。毕竟以因果报应和肉体化身有主要原理的见神论，除了说明此一现象世界只不过是供那些仍未达到道德完美境界的人暂时体养的地方之外，还能有什么别的用处吗？它与现代观念对当今世界的攻击是同样激烈的，只是它的技巧不同而已。它不但对我们的世界没有丝毫损害，反而给我们提供了另一个更卓越的世界而越发显出它的价值来了。

我承认，所有的这些观念确实是极不符合学理的，因为它们涉及了现代人感受最深刻的部分。难道现代思想与爱因斯坦的相对论，让我们抛弃命定论与视觉概念的原子构造观念之间的关系，也是纯属巧合吗？我认为，这可以说明为什么现代人要一心一意追求精神生活，并期待从中获取为人所唾弃的信心。

可见，就精神而言，西方人的精神生活是不安的，如果我们继续对精神的美存在错觉，对这种残酷事实一无所知，那么它的危害性就更大了。东方人自己烧香，烟雾缭绕，使他们看不清自己的面目，可是我们应该如何去感动另一种肤色的人呢？中国人或印度人对我们有何观感呢？我们在黑人的心中引起了怎样的感想呢？那些被我们侵占了国土，并用甜酒与性病（对付中国人则用鸦片）去消灭他们的人，对我们有什么看法呢？

我认识一位红印第安的朋友，他是美国西南部一个印第安村庄的村长。有一次，我们在一起无拘无束地谈论起白人时，

他对我说："我们不了解白人，他们总是渴求着什么，总是坐立不安，总是追求某种东西，我真想不通这是什么道理，我们确实无法了解他们。他们有尖尖的鼻子，薄而残酷的双唇，脸上的皱纹那么多。我们看来，他们简直是疯子。"

我这位朋友虽然还不能给白人正确说出个名称，显然，他已把这只贪婪无厌、幻想到处（甚至于即使跑到那些与他毫不相干的地方）为主的亚利安种猛禽看穿了。同时他也等于指出，我们企图在万事万物中把基督的教义当做唯一真理，我们认为白种人的基督是唯一的救世主乃是夸大狂想症。当东方被我们用科学和工业技术搞得动荡不安、人心惶惶时，我们便从那边榨取贡品，甚至把传教士派到中国去。派到非洲的传道团消灭了当地的一夫多妻制后，却使娼妓制度大为流行。在乌干达每年就要花费两万英磅来防止性病的蔓延传染，而比这更糟的道德水准的低落，更不用提了。但善良的欧洲人士却给这批要履行教导职责的传教士发薪金！更不必说波利尼西亚的苦难故事及鸦片贸易所给予他们的福祉了。

这就是当欧洲人走出自己的道德香雾之外所显示的一副本相。难怪在翻出埋藏已久的精神生活残渣之前，我们必须先把这一乌烟障气的沼泽清除干净不可。只有象弗洛伊德这样一位伟大的理想家才会用毕生精力去担当此一清洁的任务。这是我们心理学的起点。对于我们，只有从这一目标出发，才是我们探求精神生活的实体、探求那些与我们格格不入以及我们不愿看到的东西的办法。

但是，倘若心灵中存在的只是一些对我们无用的罪恶东西，那么即使费尽九牛二虎之力，也不可能使任何一个正常人佯称自已喜欢它。这就是为什么，许多人认为见神论无非是一种

充满令人沮丧的、伤脑筋的肤浅东西，而弗洛伊德心理学只不过是一种享乐原则而已，并预言这些运动也将逃避不了夭折或不光荣结局的命运。这些人显然忽略了，这些运动的力量源泉来自心灵生活本身所具有的吸引力。毫无疑问，他们带来的这种热衷也许会造成别的结果，就是在没有更好的结果出现之前，这些就是目前的形式。迷信与固执毕竟是同一种东西，它们就是许多新颖的、更成熟的形态出现之前的过渡，是胚胎阶段。

不论是从学术的、道德的或美学的观点来看，呈现出来的西方人心灵生活的潜流，并不是一幅有趣的画面。我们在四周建起一个值得纪念的世界，并且全心全意地为它效劳。但是，它之所以这样醒目，却是因我们已经把本性一切最丑恶的部分都展现在世界上了，而当我们去探求内心时，我们所发现的，却是那么破烂不堪，那么懦弱无能。

我深知，这样讲可以说是已预见到了意识的真正发展趋向。到目前为止，仍然无人能够对心灵生活中的这些事物有任何全面的了解，西方人只是正在向认知这些事实的大道迈进而已。由于某种理由，他们和它曾有一场极痛苦的挣扎。当然斯彭格勒的悲观主义确实带来了某种程度的影响，然而这种影响已经很安全地只限于学术圈内。至于心理学的见解，因它一向干预私人生活，很自然地会遭到反抗与拒绝。我并不是说，这些反抗都是无意义的，相反，我把它们看做是对付有威胁性破坏力的健全反应。相对论一旦被应用为根本的最后的原则时，它便具有破坏力了。因此，当我要大家把注意力转向心灵中那种可怕的潜流时，目的并不是要唱什么悲观的论调，我只是想强调一个事实，潜意识不但对病人有极大的吸引力，对健康的

人或具有创造力的人也是一样，虽说它也有其可怕的一面。心灵的内部就是本性，而本性便是一种创造性的生活。当然，本性会把自己建立起来的东西摧毁，也会再把它重建起来。不论现代相对论在有形世界中破坏有多少价值，心灵都会产生出与之等量的东西。我们起初当然无法预见那些阴暗的、令人讨厌的东西通往的路途，但是无法忍受这种状况的人也一定看不见光明与美丽。光明永远从黑暗中生出来的，太阳目前仍然还没有停在空中不动以满足人的渴望，或除消他的恐慌感。难道倍赫隆的例子不是已对我们说过，精神生活是怎样从黑暗中拯救自己的吗？中国人既然不相信欧洲人的科学与工业技术正准备毁灭他，我们为什么要相信，我们一定会被东方人神秘的、精神的影响力所毁灭呢？

但是，我忘了一点，就是我们都没有发觉到，当我们正在用工业成就把东方人的世界搞得天翻地覆之际，东方人也正在用精神成就把我们的精神世界弄得狼狈不堪。我们仍没有想到，当我们从外面把东方人打败之际，也许东方人正从内部把我们包围住。这种观念乍听起来也许会使人惊慌失措，因为我们的眼睛只能了解那些粗浅的物质关系，却无法了解我们应该把错处归到诸如马克斯·缪勒、奥登堡、纽曼、德乌森、威尔海姆等人及其它中产阶级在学术界造成的混乱现象。罗马帝国的例子给我们的教训是什么呢？罗马在征服小亚细亚后被亚洲化了，甚至于欧洲也受到亚洲的感染，以至到今天一成不变。对太阳神的崇拜是从西西里亚来的，却成了罗马军队的宗教，它从埃及一直传播到布满沼泽地的大不列颠。难道还需要我再指出基督教义的发源地在亚洲吗？

我们仍然无法彻底了解，西方的见神论是一种属于东方式

的浅薄模仿，对星象学我们只不过刚刚开始研究。可是对东方人来说，这等于是他们每天的食物，我们研究性生活，最初是从维也纳和英国开始的，但却无法同印度人在这方面的研究相比。有一千年历史的东方典籍能把富有哲理的相对论介绍给我们，而不久前在西方提出的不定论便是中国科学的根本。理查德·威尔海姆甚至对我说，分析心理学所发现的某些复杂心理作用，可以很清楚地从中国古文里找到。精神分析本身及因此而出现的各种主义——当然是西方人发展出来的，和东方人的古代艺术相比，可以说是一种初学者的企图。在此顺便一提的是，精神分析和瑜珈论的相似性，A·H·施米茨早已做过追溯研究。

见神论者有个可笑的想法，认为有一位住在喜马拉雅山上的大圣人，可以启发或引导世人的思想。东方对魔术的信仰对欧洲人的影响力之大，甚至有人竟说，自己的一切理论都是出于那位大圣人的启示，而自己的灵感根本不算什么。这种在西方非常流行，甚受信仰的大圣人神话，当然不是荒唐的，而是象每种神话一样，是一种重要的心理事实。在我看来，东方似乎正是我们今天所遭遇的精神变化的根本。不过，这个东方并不是什么充满大圣人的西藏寺院，从某种意义来说，是深藏在我们心中的，新的精神形式将出现在我们心灵生活的中心深处，它将协助我们消除亚利安猛禽的那种无限贪欲的精神力表现。也许我们将会开始了解，那种在东方已经发展成一种暧昧的无为主义的生活的某种界限，以及当精神需要与物质需要同样有其重要性时，人生所不可缺少的那种稳定性。但是，值此一切正盛行美国化的时候，我们仍然与此阶段相差甚远。在我看来，我们似乎刚刚跨入一个精神新纪元的门槛而已。我不敢以

先知自居，但是为了把现代人的精神问题理出一个大纲，我必须特别强调处于动荡不安时局下的那种对安定的渴望，也不得不把在朝不保夕的情况下对安全的渴望指出。新的生活方式的产生有其遭遇上的需要，并非出自纯幻想式我们理想上的需求。

依我看，今天的心灵问题之谜，可以从精神生活对现代人所具有的那种吸引力寻得解答。如果我们是悲观主义者，我们一定会称它是一种颓废的象征；倘若我们较乐观些，我们就会把它看做是西方世界中即将产生的一种广泛的精神变化的希望。总之，它是一种重大的表象。由于它的范围非常广阔，因此更显得令人瞩目；因为它的精神力量使人们的生活方式产生一种无形的变化，而且正如历史已经证明的，是不可预期的，所以更显得重要。这些至今仍然使许多人不知怎样观察的力量，就是现在大家对心理学发生兴趣的原动力。当精神生活的吸引力足够使人不再为此感到绝望或沮丧时，那么它不一定不会是一种病态的或错误的现象吧！

放眼遥望这片白茫茫的世世，一切都显得那么荒凉、陈腐。现代人受本能的支使，放弃了前人走过的路，另辟蹊径，这和希腊罗马人遗弃那些奥林匹克诸神，转而相信亚洲的神秘祭仪法的情形是一样的。深藏在我们心中，促使我们向外追求的力量已和东方的见神论和魔术合而为一了；另外，这种力量同时又是内向的，促使我们对于潜意识心灵加以特别注意。同样，它还在我们心中产生了如同释迦如来佛舍弃那两百万诸神时所具有的那种疑惑与毅力。靠这种毅力，他才领悟出那种令人折服的原始经验。

因此，我们现在必须提出一个问题。我所说的现代人的一

切是真实的呢？还是纯属现象错觉的结果呢？毫无疑问，肯定有成千成万的西方人，把我们提到的事实看作是没有一点的错误而已。但是我要问，当基督教刚刚盛行于底层民众中时，那些有教养的罗马人是怎样想的呢？目前，圣经中的上帝仍然活在西方人的心目中，如同安拉活在地中海以东的伊斯兰教徒的心目中一样。某一种信仰的人很容易把另一种信仰斥为无知的异端邪说，如果他无法改变它，就会怜悯或容忍的态度去对待它。此外，聪明的欧洲人更相信，宗教一类的事情对于群众或妇女是有益的，但是，若同经济和政治相比，宗教就显得微不足道了。

对此我遭到众人的唾弃，如同在天空中看不见一丝云彩的时候，却预报有阵暴风雨即将来临的人一样，为人唾弃。也许他觉得，那是一场从地平线下升起的暴风雨，它可能不会到来。但是精神生活最主要的部分，永远是藏在意识地平线下面的。而我们谈的现代人的精神问题，当然只涉及那些看得见的东西，那些最切身的、最虚弱的部分、那些只在夜间才敞开的茅屋。在白天，一切都是清晰的、摸得着的。可是黑夜象白天一样长，我们也得在夜里生活。有许多人，夜晚的恶梦常常把他们的白天也剥夺了。由于许多人的白昼变成这样的恶梦，所以在他们的精神处于清醒状态时，他们却盼望黑夜的到来。我甚至于相信，在今天，象这样的人是多的不可胜数。这就是为什么我主张，现代人的精神问题，正如我所讲过的，是确实存在的。事实上，我的看法不免有点偏颇，因为我并没有把现代人在现实世界中那种人人都看得很清楚的犯罪感提出来。有关这方面的例证，我们可以很容易地从国际主义或超国家主义的国际联盟等机构中找到，而且我们也可以从运动，尤其是电

影及爵士乐中找到。

这一切显然都是我们这一代特有的病症。它们说明了，人本主义理想也必须把肉体包括在内。和现代舞一样，运动是人体特殊价格的代表。另一方面，和侦探小说一样，电影可以使我们在没有危险之虑的情况下，去经验一切人道生活中必须压抑的兴奋、热情及愿望。想了解这些病症为什么与精神立场有关系的原因并不困难。心灵所具有的那种吸引力带来了一种新的自我评价方式，一种对人性中的基本事实作再评价的工作。如果这种作法能够使我们发现，肉体过去一向都在精神的欺压下渡过了漫长的岁月，这将是毫不奇怪的。我们甚至要说，肉体得到了向精神复仇的机会。当凯瑟林以讽刺的口吻指出，司机是我们这一代人中的文化英雄时，他的话可真是一针见血之论。肉体应该和心灵一样享有同等待遇，它本身同样具有吸引力。如果我们仍旧摆脱不了物质与精神相互对立的陈旧观念，现阶段的情况可以说是一种令人无法忍受的最大矛盾了，它甚至会使我们分崩离析，自相残杀。但是，如果我们能够缓和下来，相信精神是存在于内部的活生生物体，而肉体则是活生生的精神表象，（其实两者乃是一物的两个方面）那么，我们就能了解，为什么要超越现阶段的意识境界，就必须以公平的态度去看待肉体的原因。我们还会看到，对肉体的信仰容不下用精神代替肉体的观念。这些对物质与精神生活的需要和过去一些相同的需要相比，更具迫切性。因此我们也可许会把这种现象看做是颓废的象征。然而，我们可以说，那是返老童还的象征。从荷尔德林所说的："生于忧患，死于安乐"，我们便可了解。

我们实际所观察到的，西方世界已激起了一种更迅速的美

国式的拍子，和无为主义与隐退的超然态度成对比。因此，在外在与内在生活之间，在客观现实与主观现实之间，便形成一种剑拔弩张的紧张局面。也许，它是老化的欧洲与年轻的美国之间最后一次竞赛，也许，在意识中，人设法逃脱自然法则的力量，和利用在举世昏睡沉迷之际，去赢得一场更伟大、更光荣的胜利。两者是否各有利弊，则不得而知。有关这个问题，将有待历史做出答复。

唱出这么大胆的高调之后，在结束本章之前，我想再回到起初我所答应过的镇静与谨慎的诺言，其实，我不敢忘记，我的言论只不过是一个人的呼声而已，我的经验只能算是沧海一粟，我浅薄的知识比显微镜下的世界大不了多少，我所见的，只不过反映出世界的一角，而我的看法，只不过是一种主观的表白而已。

分析心理学与诗的艺术

我们探讨分析心理学与诗的艺术之间的关系，虽然会碰到各种各样的困难，但这项工作却给我们提供了一个极好的机会，使我们能对这个颇有争议的问题阐述自己的观点，即一般情况下的心理学与艺术之间的关系。尽管两者不能用同一把尺子来衡量，但它们之间却有着密切的联系，我们可以对这些联系作些探讨。我们之所以能对这些联系作些探讨，原因是艺术实际上是一种心理活动，象其它所有的人类活动一样，它出自心理上的动机，从这个角度讲，它是心理学研究的合适对象。不过需要指出，只有艺术形式的处理过程这一方面，才能成为心理学研究的对象；而构成艺术基本性质的那一方面，则不属心理学研究范围之内的事。后者，即艺术究竟是什么，决不能成为心理学探讨的对象，它只能是审美艺术探讨的对象。

在宗教领域，我们必须作类似的区分；心理学也只可以研究宗教的情感和象征现象，决不能涉及宗教的本质，因为它确实无法涉及。如果心理学能够涉及宗教的本质，那么不仅仅是宗教，就连艺术都可以被视为心理学的一个分支。我这样讲，并不是说这种越俎代庖的现象还没有发生。凡是在这方面越俎

代庖的人，显然是忘记了心理学很可能会落得如此的命运，即一旦把心理学只看成是一种脑力活动，心理学的独特价值和基本特征必将立刻被一笔抹杀。这就把心理学与其它的肉体活动等量齐观，使之成为生理学的一个分支。事实的真相已表明，这种降格的情况早就出现了。

艺术就其本质而言不是科学，科学从根本上说也不是艺术。这两种精神活动都有自己独特的地盘，它们也只能从其自身来加以解释和说明。所以，我们在谈论心理学与艺术的关系时，也只是谈论艺术适合于心理学研究的那一方面。凡心理学能够对艺术进行的测定，都将限在艺术活动的心理过程范围以内，它对艺术本身最内在的本质则无能为力，这如同理智无法描述和理解感情的本质一样。这里必须指出，要不是很久以前人们对科学和艺术的基本差别引起应有的注意，它们现在也就不可能作为两个独立的本体而存在。显而易见，在儿童身上，"几种能力的竞争"还没有显露出来，艺术、科学和宗教这三种可能性仍旧静静地蛰伏在一起；在原始人那里，艺术、科学和宗教的倾向也依然毫无区别地共存于一种神奇的心理混乱之中；至于在动物身上，直到现在还看不出有"精神"的痕迹，动物只有"天性"。仅就上面这些事实丝毫不能证明科学与艺术在本质上是基本一致的，如果是一致的话，这不就可以说明科学与艺术是互相包括，能互相代替了吗？事实并非如此，因为我们为了寻求精神中这两个领域的基本差别，在循着精神发展的过程远远追溯到什么也看不见的地步时，我们还是没有达初两者一致这一更深的根源，只不过是刚刚到达尚未显示差别到较早的演化状态，在那里根本不存在这两种领域。而且，这种的级状态也并不是根源，人们无法从中推断出一些以后的和

更高级的状态的实质。科学的态度是自始至终不会去注意一种分化的实质，而是注意由此而衍生的东西，并力求将前者归属于一种更为一般和更加基本的思想。

在我看来，这些想法在目前也是无可非议的，因为近来经常有人从这方面进行论证：诗歌和艺术作品完全可以用一种归到某种基本因素中去的方法加以解释。退一步地说，就算艺术创作中的某些决定因素，如素材以及个人的处理方法都能追溯到诗人和他父母亲的关系上，但这对于理解诗人的艺术是毫无用处的。究其原因就在于类似的其它情况只要一有可能，也都可以采用这同一种归纳法。就象习惯的好坏，信仰、品质、情欲、以及独特的兴趣一样，神经病和精神变态同样可以归到婴儿时期与父母的关系上去。尽管如此，我们也绝对不能认为所有这些完全不同的事物必须有一个相同的解释，如果有的话，那我们就只好断定这些实际上都是同一个事物。同样，如果用完全一样的词语来解释艺术作品和神经病，那么不是艺术作品成了神经病，便是神经病成了艺术作品。作为一种似是而非的文字游戏，这样的解释也许行得通，但把艺术作品和神经病归于同一类型内，此种看法必然会引起健康而有理智的人的反感。举一个最极端的例子，只有用专门的眼光观察神经病的精神分析医生，才会视神经病为艺术作品。尽管我们不能否认艺术作品的起源有着与神经病相似的心理先决条件，但是一般有头脑的人也决不会把艺术与病理现象混为一谈。心理先决条件相似这倒是很自然的，某些心理先决条件的普遍存在，人类的生活条件比较相似，无论在一个神经质的知识分子，一个诗人或是在一个正常人身上，那些先决条件总是基本相同的。人皆有父母，都有父母之情、性的要求及某些人类普遍的、典型的

困扰。一位诗人较多地受到与父亲关系的影响，另一位则受到与母亲关系的影响，而在第三位诗人的作品中却清晰地显示出性欲被压抑的迹象——凡此种种，不但在每个神经病人身上，而且在每个正常人身上都存在着。所以这样来评价一部艺术作品，得不到任何具体的东西。至多不过是对个人历史的一些先决条件认识得广一些，深一些罢了。弗洛伊德创立的医学心理学派，无疑启发了文学史家把诗人作品中的某些特征与个人的私生活联系起来。可是这样做，只不过是谈些对艺术作品的科学处理早已揭示过的东西，即根据诗人个人的私生活，有意或无意地将其编成作品的某些线索。不过可以想象，弗洛伊德的著作能够更加细致而透彻地证明这些经常作用于艺术创作的影响，甚至追溯到婴儿时期。

当这种处理运用了某些经验和实际知识时，往往会提供一种十分令人感兴趣的情况，艺术创作交织在艺术家的个人生活之中，从某种意义来讲，艺术创作也是从那儿产生的。就此而论，对艺术作品的所谓精神分析，与深刻而又熟练的心理学——文学的分析没有根本的区别，最多只是程度上的不同。虽然它有时会因一些草率的结论和随意的引证使我们感到吃惊，但这些只要有点敏感性或有一定的辨别能力就可以避免的。在处理这些太人性的因素时，缺乏敏感似乎是医学心理学家的职业病，靡菲斯特就完全了解这一点，“所以你触摸到什么就要什么，人家则在四处寻觅，年复一年”，可是，十分遗憾的是此种作法，并不是总是对他有利的。轻率地下结论，很有可能走向低级趣味。当然，偶尔利用一点马路消息，小道传说，也常常会给传记增辉，赋予幽默风趣感，但是只要稍多一点，便成了庸俗的猎奇，一种在科学的幌子下对美好情趣的糟

路。这势必会使我们的兴趣不知不觉地离开艺术作品，被心理先决条件的迷宫曲径搞得眼花瞭乱，无所适从。诗人成了一个病例，有时甚至被当作性心理变态的怪病例。不仅如此，对艺术作品的精神分析也离开了它的对象，它的讨论已误入了一个类似人类问题那样广阔的领域，而不是在艺术家这样一个极小的专门范围内；由此可见，对于诗人的艺术，则更是风马牛不相及了。

这种分析把艺术作品带进普通人类心理的领域，除了艺术外，其它所有的东西也都可以从那儿产生。用这种方式对一部艺术作品进行解释，这如同说"每一位艺术家都是自恋者"，毫无一点用处。凡是力所能及地从事自己工作的人，都是"自恋者"——如果这么一个专为神经病理学创造的概念，真能如此广泛地应用，那么其结果是这样说与不这样说没有两样，至多不过是故作惊人罢了。

由于这种分析根本不考虑艺术创作本身，相反地自始至终却仅以鼹鼠所具有的本能迫不及待地钻进人类心理的朦胧背景中去，所以这种分析总是把自己放在联系整个人类的共有的土地上。这势必使它的解释单调得难以形容——实际上就是那种每天在诊疗室里听到的没完没了的陈述。

弗洛伊德的这种归纳法纯粹是一种医学的治疗法，它以病态的和不健全的结构为其医治对象。这种病态结构已经取代了正常的活动，因此必须先把它除掉，才能为进行正常的调整扫清道路。在这种情况下，带回到人类一般性根基的方法是完全可取的。但是，如果把这种方法应用于艺术作品，就会产生前面所描述的结果。它从艺术的微微闪光的外套里提取了人类基本的赤裸裸的共性。我们打算讨论的崇高的创作，其金色外表

被糟蹋了；因为当我们用对待歇斯底里的幻觉的蚀性方法来对待它时，它的本质便消失了。但可以想象，运用这种蚀性技术获得的结果当然是有趣的，它具有和尼采死后进行大脑检查一样的科学价值，后者很可能会告诉我们，尼采是死于一种特殊的、非典型的麻痹症。但是，这与查拉图士特拉又有什么关系呢？不管它有什么样的秘密背景，除了那些人性的，太人性的缺陷，除了那个周期性偏头痛和大脑萎缩的世界，难道查拉图士拉本身不是一个天地吗？

到此为止，我仅仅谈了弗洛伊德的归纳法，还没有专门来谈它的基础。弗洛伊德的归纳法只好采用一种医学心理学的技术来探讨病态心理现象。这种技术只使用绕开或透过表面意识的方法，以达到所谓无意识的或心理的背景。它基于这样一种假设：神经病人由于某些心理内容与意识标准的不一致或不协调，就把那些内容从意识中压抑下去。这种不一致被看成是道德上的不一致；于是，被压抑的内容便只好相应地具有一种消极的特征，即婴儿时期性欲的、猥亵的、或者是犯罪的特征。意识最讨厌的正是这些性质。既然人无完人，那么显然每个人，不管他承认与否，都有这样一种背景。我们只要应用弗洛伊德创造的解释技术，就可以在所有的人身上揭示出这种背景。

在这里，我不能再深入到这种技术的细节去了。只要对其性质稍作些提示就已足够。无意识背景并非毫无动静，只不过它是通过对意识的内容施加某些特有的影响而显露出来的。比如：它创造出一些性质特殊的幻想物，这些东西在绝大多数情况下，很可能与某些隐蔽的性的表现有关。或许它也会引起意识过程中某些特有的心理失常，这些失常现象同样可以归到受

压抑的内容上去。认识无意识内容的一个相当重要的来源，是由无意识活动的直接产物——梦所提供的。弗洛伊德归纳法的基本要素在于：它收集一切有关无意识背景的详细证据，通过分析和解释，重建初级的无意识的本能的过程。弗洛伊德错误地把那些给我们提供关于无意识背景线索的意识内容称为象征，可是这并不是真正的象征，因为根据他自己的说法，它们也只起表示无意识背景过程的迹象或征兆的作用。而且真正的象征也和这有着本质的区别，它们应该是表现一种目前既没有被充分认识，又不能用其它方式表达的直觉。例如：柏拉图用深渊来比喻全部认识论的问题，基督在他的寓言中表达了天国的概念，这些才是名符其实的象征；也就是说，它们试图表达一种当时还没有确切的词语来表示其概念的事物。假如用弗洛伊德的方式来解释柏拉图的比喻，我们自然会解释成子宫，我们就会证明，甚至连柏拉图的精神也深深地停留在“婴儿期性欲”的初级阶段。假如我们采取上述这种做法，无疑地会暴露我们对柏拉图从他哲学直观的原始经历实际创造的东西一无所知；同时也势必会草率地放过他的最基本的成果，而只发现他如凡夫俗子一样有着“婴儿时期”的种种幻想。可是这种结论只是对某种人才有价值，即对那种把柏拉图看成是一个超人的人有价值。但是，又有谁想要把柏拉图视为神灵呢？当然，只有那种受婴儿时期幻想的暴虐，即受一种神经病的心理折磨的人。对这种人，归纳到人类普遍具有的事情中去的方法在医学上是有用的，不过，用它解释柏拉图的比喻的含义则毫无用处。

我之所以有意在医学精神分析学与艺术作品的关系上多讲几句，其目的是为了强调，这种精神分析法同样也是佛洛伊德

的学说。弗洛伊德用他那刻板的教条，硬要人们把两件根本不同的东西视为同一事物。不可否认，这种技术可以有效地用于某些病例，但根本没有必要把它提高到学说的高度。我们有必要对弗洛伊德的精神分析法这一学说提出强有力的异议。在我看来，它依据的一些假设是相当主观的。拿神经病来说，它决非仅仅产生于性欲的压抑，精神变态也同样如此。至于梦里只含有被压抑的种种愿望，其难以与现实的特征相容，并据此要求假设的梦中的检查官把它们伪装起来，这种说法是没有根据的。弗洛伊德的技术只要还受其片面性和错误假设的影响，那它必定是主观武断的东西。

在我看来，分析心理学要公正地分析艺术作品，必须先彻底摆脱医学上的偏见。因为，艺术作品不是一种病状，它所要求的是一种与医学截然不同的倾向。医生要除病去邪，须先找到病根。心理学家对艺术作品必须采取一种与医生完全相反的态度。他决不会提出有关艺术作品产生的一般性经过，人的基本的决定因素的问题，这对艺术作品来说纯属多余；但是他会探求艺术作品的涵义，关注那些为理解其涵义所必须的先决条件。个人身上的原因与艺术作品或多或少总有点关系，正如土地之于植物一样，我们熟悉了植物产地的情况，便能了解植物的某些属性。对于植物学家来说，这些当然就是他的学识的一个重要部分，但是，谁也不会就此认为，他已经掌握了所有与植物本身有关的要素。个人身上的原因所要求的个人倾向，之所以不能与艺术作品相提并论，那是因为艺术作品不是一个人，实际上是超人的东西。既然艺术作品是物而不是一个人，所以个人方面的东西就不能作为评价艺术作品的标准。真正的艺术作品的基本要义就在于：它成功地摆脱了个人的局限，走

出了个人的死胡同，自由畅怀地呼吸，没有个人那种短促气息的样子。

根据我自己的经验，要医生在研究艺术作品时放弃他的职业眼光，并且清除判断中施行的生物学的因素，这决不是容易的事。而且就我所知，虽然一种纯生物学倾向的心理学在某种程度上可以应用于人，但它决不能应用于真正的艺术作品，更不能应用于创作家那样的人身上。纯粹的因果关系心理学只能把每一个个别的人归为人类的一员，因为其全部范围只限于遗传的或衍生的对象。但艺术作品不只是遗传的或衍生的，而且它本身具有创造性的改编那些决定因素，因果关系心理学总是把作品归到这些决定因素上去。植物不仅仅是土地的产物，它本身有一个活的创造性过程，其本质与土地的特征毫无关系。同样，艺术作品也必须看成是自由地利用所有先决条件而创造性地形成的过程。它的意义及其特征就在于它本身，而不在于那些先决条件。实际上，人们完全可以把艺术作品看成是一种活的生物，它只是利用人和人的气质作为培养的环境或土壤，它一面按其自己的规律来调配人身上的力量，一面自己成形，最终达到作品本身的创作目的。

在这里，我想有一类特殊的艺术作品必须先作介绍。并非所有的艺术作品都产生于这种部分或全部被压抑的思想。有些作品，韵文及散文，完全是出自作者的意图，并决意要产生这样或那样的效果。在这种情况下，作者就使他的素材服从于一种明确的处理方法，当这种方法确定了方向和明确了意图后，他就胸有成竹地对在素材上添些什么，减些什么，何处应加重色彩，须在那儿用何种笔调，作者是胸中有数的。作者在细致认真地考虑可能产生的效果，不断地观察优美的形式和风格之

规律的基础上，将他最敏锐的判断力用于这一工作，并完全得心应手地选择自己的表现方式。他的素材也完全服从于他的艺术目的。在这种活动中，不管诗人是否自愿在创作活动前面引路，还是甘愿让创作活动把他象工具器材那样完全被抓住，客观上使他全然意识不到这一事实，诗人与创作过程完全一致。他就是创作过程本身，他置身于创作过程中，并尽心竭力地与之保持一致。我觉得在此，没有必要从文学史或诗人自己的言论中给你们举出这种一致的例子。

当然，对另一类多少有点自然而又完美地从作者笔端流泻出来的作品，我也讲不出什么新意。它们可以说是盛装打扮地来到世上，一如帕拉斯·雅典娜从宙斯头上蹦出来似的。这些作品硬缠着作者，作者的手仿佛被抓住了，笔下写出的是使他的心灵震惊的东西。这种作品给自己带来了形式，作者想添加些什么，但遭到拒绝，他不愿意承认的东西却强加于他。作者的意识面对这种情况显得茫然若失，他被一股思想与意象所淹没，他的目标决不会产生这类东西，他的意愿也决不会使之成形。然而他已身不由己，他不得不认识到在整个过程中他的自我在说话，他最内在的本质在显现，表达了他永远不会说的内容。他只能听从和顺着显然是外来的推力，觉得自己的作品要比自己强大，因此作品有一种根本无法控制的力量。他没有和创造性的过程一致，他意识到，他仿佛处于自己的作品之下，仿佛他是另外一个已经落到外来意志的魔圈中的人。

当我们谈一件艺术作品的心理因素时首先必须记住，一件艺术作品的产生有两种截然不同的可能性，因为有许多对心理学判断极为重要的东西就取决于这种差别。席勒也感到了两者的对立，他试图用一种感伤的和素朴的概念来概括它。他这样

选择也许是由于他考虑的主要是诗歌创作。从心理学看，我们称前一种为内倾，后一种为外倾。内倾情态的特征是通过主体有意识的、与客体的要求和主张相对的目标来坚持主体；而外倾情态正好相反，其特征是主体服从客体的要求。我认为席勒的剧作，就可以使我们很好地了解对待素材的内倾情态，他的大部分诗歌也是如此。诗人的目的控制着素材。至于外倾情态，《浮士德》第二部分给我们作了很好的说明。该部分的素材显得特别难以驾驭。尼采的《查拉图士特拉》更是一个显著的例子，作者在那里亲自观察"一变成二"的过程。

在上面的论述中，你们也许注意到心理学上的着眼点已经有了相当程度的转移，因为我现在不再谈论诗人本身，而是在谈论推动他的那种创作过程。我把注意的重点转移到了后一个因素，而前者可以看作仅仅是一种起反应的客体。当作者的意识没有和创作过程一致，这一点立刻就很清楚了，但在前面举的第一个例子中，情况起先似乎与此相反。作者在那里显然就是造物主，他有自己的自由意志，丝毫没有受到一点强迫。他也许深信自己的自主权，不会认为他的创作不是出于他的意志，他相信他的创作只是来自他的意志以及他的知识。

这里，我们所面临的一个问题，其实是一个科学上的问题。如果根据诗人自己对他创作态度的介绍，是无法回答的，只有心理学才能加以解决。因为有可能出现这样一种情况，即当诗人自觉自愿地进行创作，并且只创作自己意图中的东西时，尽管他是有意识的，但还是被创作冲动紧紧抓住，使他察觉不到一种"外来的"意志，正如我们可以说，另一类诗人在看来好象是外来的灵感中，却不能直接意识到自己的意志一样，尽管那很明显是他自己的声音。在这种情况下，他对自己

创作的绝对自由的信心，就会成为一种意识的幻觉——他想象自己在游泳，而实际上是一股暗流在载他前行。

这种怀疑不是一种空想，因为它是建立在分析心理学的经验之上的。分析性地探讨无意识所揭示的大量可能性表明，意识不仅受无意识的影响，而且受无意识的引导。所以这种怀疑是有道理的。就自觉的诗人也可能为他的作品所俘虏，这种假设并非是无根无据的。在下面一些情况中可以找到直接的证据：信什么说什么的诗人，实际上说的显然不仅仅是他自己所意识的。此类例子并不少见。而间接的证据可以在这些例子中找到：在创作表面的自发性后面，有一个更厉害的"必须"，如果诗人任意放弃创作活动，它就会显示出强制性的要求；间接的证据还可以在艺术创作被蛮横地中断后随即产生的复杂的心理混乱中找到。

对艺术家作实际分析，不仅显示出来自无意识的创作冲动，而且也显示出这种冲动乖戾蛮横的特征。我们只要翻翻大艺术家们的传记，就能找到有关创作欲对他们的影响的丰富例证，它常常是那样的专横，竟然吸收了人身上所有的冲动，驱使一切为其服务，甚至损害了人体健康，破坏了常人应有的幸福。艺术家心灵中酝酿着的作品，是一种自然力，它在完成其目标时，不是用暴虐的威势，便是用自然为达到她的目的而带来的狡诈手段，它全然不顾艺术家的创作力和个人的甘苦。创作能量在人的身上生存与增长，就如同树木从土壤中吸取养料。因此，完全可以把创作过程看作是植根于人的心灵中一种活生生的东西。用分析心理学的术语来讲，这是一种"自发情结"。它实际上是精神中的一个分离部分，它过着脱离意识层的独立的精神生活，并且根据它的能值或能力，可能作为仅仅

是意识的自觉定向过程失调显现出来，也可能显现为一种超级的权威，这种权威能使自我整个儿地听其使唤。因此，与创作过程相一致，并且一受到无意识“必须”的威胁就屈从的诗人，便是后面这种情况。但是把创作因素看成外来力量的另一类诗人，不会因为这样或那样的理由而屈从，因而冷不防地被“必须”抓住了。

我们可以预料，这种动机上的异质在一件艺术作品中也可以感受到。因为在一种情况下，我们必须与带有意识、并受意识引导、有意图的作品打交道，艺术家为了创作这一作品，可以随意地考虑形式和希望达到的效果。但在另一种情况下，我们在和一种来自无意识本性的东西打交道，即某种完全不需要人的意识帮助就能达到目标的东西，它往往无视人的意识，把它的形式和效果强加给作品。这样我们完全应该预料到，在前一种情况中，作品决不会超出意识的理解范围，它的效果可以说就在作者意图的框子里，它的表达方式也决不会超出作者考虑的范围。对后一种情况，我们就必须想象某种具有超越个人特征的东西，它超出意识的理解范围，就如同作者的作品在形成过程中他本人的意识被阻在外面一样。我们应该预料某种奇形怪状的形式与样子、只能靠直觉理解的思想、含义丰富的语言，以及真正有象征价值的表达方式，因为它们是某种未知事物的最好的表达方式——通向茫茫彼岸的桥梁。

上述标准基本上是决定性的。凡是明显有意图的、素材是经过有意选择的作品，就符合前面首先提到的那些特点，后面一种情况也是这样。一方面我们有熟悉的例子，席勒的戏剧；另一方面，则有《浮士德》的第二部分，更好的还有《查拉图士特拉》，这些都说明了我所讲的情况。不过，如果我事先对

一个无名诗人与其作品的关系没有作细致的探讨，我是决不会把他列入上述两种类别中去的。认识了一个诗人属于内倾型还是外倾型这还不够；因为这两种类型的诗人都可能有时以内倾情态创作，有时以外倾情态创作。从席勒的富有想象力的作品和富于哲理性的作品的不同，就可以看到这一点；歌德形式精美的诗歌和他在表现《浮士德》第二部分中的素材时作的那种明显的努力是一个对比；尼采的格言和他浑然一体的《查拉图士特拉》之间也有差异。同一个诗人，对自己不同的作品，会有截然不同的情态，因此采用特定的标准，必须根据在创作过程中占主要地位的特定关系。

正如我们现在所见到的，这个问题是一个错综复杂的问题。不过，当我们的见解还必须包括上面考虑到的有关与创作冲动一致的诗人的情况时，这种复杂性就更为加剧。如果这种有意识有目的的作品连同其意图的表面意识，正巧就是诗人的一种主观幻觉，那么他的作品也会具有同样的象征性特征，变得模糊不清，从而超越当时的意识。但在这种情况下，这些特征就会继续隐藏着，因为读者同样不会超出作者由其时代精神所决定的意识的范围。读者也在当时的意识范围中活动，他怀着一线希望，想利用他生活范围之外某个阿基米德之点，通过这个点他是能够使自己当时的意识超脱绞链的。因为不这样的话，他就不能认识这类作品中的象征；象征是一种更深更广的涵义的可能性和暗示，这种涵义是我们现时的理解力所无法领会的。

尽管这个问题正如我们所谈到的那样，多少有点微妙。但我还是把它提出来，为的是即使一部艺术作品显然无意成为什么也无意表明什么，这部作品可能存在的要义也不必受我的分

类的束缚或限制。此外，还经常会发生这样的事，一位早已作古的诗人忽然又被人们重视发现。当我们的意识发展到一个较高水准时，就会发生这种情况，在那种程度上，古代诗人能告诉我们某种新的东西。这种新东西始终在诗人的作品里，不过它是一种隐蔽的象征，只有更新时代精神，才能使我们察觉它、理解它。它所要求的是另外一种新的眼光，因为老眼光在作品中只能看到那些习以为常的东西。在这些经验可靠地证实了我上面展开论述的观点的正确性后，我们再碰到类似的情况就须加小心；但明显的象征性作品就不要求这种敏感。明显的象征性作品似乎是以一种预言的口吻告诉人们：我的涵义要比我所说的更深广，而我所说的远远表达不了我的涵义。我们在这里可以抓到象征，虽然还不能满意地解出这个谜。象征的存在对我们后来的思想和情感是一种永久的羞耻。这无疑表明，象征性作品更具有刺激性，它可以说是深深地打入了我们的内心。因此几乎不允许我们纯审美地去欣赏它。倒是非象征性的作品更强烈地吸引了我们的美感力，因为它为我们提供了一种完美和谐的想象力。

但是，你们也许要问，分析心理对艺术的“创作”这一根本问题，即创作能的奥秘，能作出哪些贡献呢？我们到现在为止所谈的一切，仅仅是心理现象的问题。“凡创造出来的思想，皆不能窥察自然之真谛”，你们也不应指望我们的心理学去做不可能做到的事，即指望心理学正确地解释生活中的这一巨大奥秘，那种我们在创作冲动时所能感觉到的东西。象其它所有的学科一样，心理学在较为深刻完整地认识生活现象方面，只能做些微薄的贡献，它和其它兄弟学科一样，都不可能达到一种绝对的认识。

我们已经谈了那么多艺术作品的要义和涵义，有人不禁会从理论上怀疑，艺术是否真的"有所指"。也许艺术本身就如同自然一样，只不过存在着，并无"有所指"之意。艺术本身也并没有"涵义"这种东西，至少不是在我们现在所说的"涵义"这个意义上。艺术——有人可能会说——就是美，它在美中找到了真正的目的，并得以实现。艺术不需要涵义，涵义本身产生不了艺术。当我进入艺术领域时，当然必须遵从这条真理。但是，当我们谈到心理学与艺术作品之关系时，我们是站在艺术领域之外，在这里要我们不推测、不思考是不可能的。我们必须声明，我们必须发现事物的涵义，否则我们就无从考虑它们。我们必须把生活和种种事件，以及所有自行发展完善的那些事物分解为一些形象、涵义、概念；从而小心谨慎地将自己和这种活的奥秘分离开来。事实上，只要我们卷入创作的因素本身之内，我们就既不能观察、也不能理解。我们也不必去理解它，因为对直觉的经验来说，再没有比认识更有害、更危险的了。不过，为了认识，我们必须与创作过程相分离，即从外部来观察它。只有在这时候，创作过程才成为一幅表达种种涵义的图象。也只有在这个时候，我们不仅可以，而且必须谈论"涵义"。这样，就使得原先是纯现象的东西变成了与其它现象相联系并有涵义的东西，它还起着一种明确的作用，为某些目的服务，带来涵义丰富的效果。一旦我们能明白这一切，我们就会感觉到已经领悟和说明了某种东西。这样，就需要科学来加以解释。

既然在前面我们把艺术作品比作一棵生长在沃土的树，我们可以用同样的原则选一个更通俗的比喻：母亲腹中的胎儿。然而一切比喻总有不足之处，还是让我们用更精确的术语来代

替比喻。你们一定还记得，我把那种存在于初生态的活动描述为一种自发情结。这一概念是用于识别一切最初完全是无意识的发展，只当达到阈值时才能突入意识的精神结构。这时它们与意识所产生的联系，其重要性不是一种同化，而是一种感知；也就是说，自生情结无论是以抑制的形式，还是以自行复现的形式出现，尽管它一定会被感知到，但不会受到意识的控制。情结的自发性在以符合其本身内在倾向这样的伪装出现或消失时，它便显露出来，它不受意识的选择。创作情结和其它所有的自发情结都具有这种特性。也正是在这一点上，它显现出与病态心理过程相似的可能性，因为后面一类由于自发情结的出现而显得尤其突出。艺术家的神奇的迷狂与病态虽不尽相同，但却有着极其密切的关系。它们的相似性在于存在着一种自生情结。然而这种存在既不能证明也不能推翻有病的假设，因为正常人也不得不暂时或长久地屈从于自生情结的暴虐。这种情况不过是正常的心理特征之一，而且对于一个人来说，没有意识到自发情结的存在，只是表现出一种相当高程度的无意识。比如，每一种在一定程度上分化了的并有代表性的情态，都显示出变成一种自发情结的倾向，而且在大多数情况下确实变成了自发情结。每一种本能都在不同程度上带有自发情结的特征。所以，自发情结本身并没有什么带病的东西，只是它所储藏着的能量，以及它显露的纷乱的外表，才常常可能含有痛苦和疾病。

至于自发情结是如何产生的问题，因种种原因，如果在这里深入查究会使我们离题太远。心理中在某一时间之前还是无意识的领域开始活跃了起来，这种活化由于参杂了有关的联想而得到一定程度的扩展。这一活动所用的能量，自然是从意识

那儿脱离出来的，除非意识愿意与情结同一化。但是，情况若不是这样，就会导致法国心理学和精神分析学家所说的那样，即“心理程度的下降”。一旦意识的兴趣和爱好的强度渐渐减退，在艺术家中将会出现，要么呈现一种冷漠的不活动的状况，要么会产生意识功能的向后倒退，即降到其婴儿的或古代的幻觉上去，以致成了某种近似退化的东西。这样一来，就造成了“功能的低劣部分”强行来到面上，本能代替了伦理，天真幼稚代替了审慎成熟，不合适的代替了合适的。此类情况在许多艺术家的生平中也屡见不鲜。这样，从脱离了对人格的意识控制的能量那儿，产生了自发情结。

但是，创作的自发情结存在于什么地方呢？假如已完成的作品使我们无法洞察其基础，那我们几乎就一无所知。从最广泛的意义上讲，作品给我们提供了一幅完成的图画。我们只要能把它作为一种象征来欣赏，就可以对它进行分析。但是，如果我们在那里面发现不了任何象征值，那么我们可以清楚地看到，它的意义最多不过是表面上的那些东西。我之所以用“表面”一词，是因为可以想象，我们自己的偏见使我们不能更充分地欣赏作品。而且在这种情况下，我们根本找不到用于分析的主题和出发点。然而，在前面一种情况中，我们自然会想到德国剧作家、小说家、诗人格哈特·豪普特曼那句差不多具有格言力量的话：“诗歌就是在我们语言的纱幔后面原始词语的遥远回声”[3]。如果译成心理学的语言，我们的第一个问题应该是：产生于艺术作品中的意象，可以追溯到集体无意识中什么样的原初意象上去呢？

这个问题需要从几个方面来阐述。如前所述，我所假设的情况，是一部象征性的艺术作品。因而是一部这样的作品，其

根源无法在作者的个人无意识中找到，只能在无意识的神话领域中找到，那里的原初内容都是人类的共同遗产。因此，我已经把这个领域取名为集体无意识，以此同个人无意识区别开来。我认为，个人无意识就是一些心理过程和心理内容的总和，那些过程和内容不仅可以进入意识，而且在不受到压抑的情况下，还常常可以成为意识。可因某种不相一致，它们被不自然地压抑在意识的阈限之下。艺术从这个领域里也得到了不少好处，尽管这些好处既隐秘又混杂；但是，它们如果成为一种主要因素，社会使艺术作品成为一种症状性的东西而不是象种性的产物。这种艺术作品也许可以毫无缺憾地留待弗洛伊德的净化法去解决。

个人无意识在某种意识上说，是在意识的阈限之下相对表面的一个层次，和个人无意识形成对照的是，集体无意识在正常情况下是与意识完全不适合的，因此分析的技术不能把它带进意识的记忆中，它一不会受压抑，二不会被压抑。集体无意识本身不能说是存在着的，它只是一种可能，即从原始时代就用一些记忆意象的明确形式传下来的那种可能，或许它就表现在大脑组织的结构构成中。集体无意识并不提供固有的思想，但它生来就提供产生思想的可能性，这些可能性也给胆大妄为的幻想设置了明确的界限。集体无意识提供各种类型的幻想活动，似乎是些先验的思想，除了经历以外，无法确定它们是否存在。在完成的或形成的题材中，它们只是作为题材成形的调节要素而显现，换言之，我们只有通过从完美的艺术作品中得出的后天的结论，才能重建这种原初意象的原始基础，这种原初意象不管它是一个恶魔，一个人，还是一种过程，在历史的进程中，凡是创造性想象得以自由显现之处，它就会频频出

现。所以，它基本上是一种神话的形象。倘若我们把这些意象加以深入探讨，就会发现它们是我们祖先无数有代表性经验的公式化的组合。它们可以说是无数同类型的经验在心理上的残留物。它们表现数以百计平常的个人经验，显示出一种由各式各样神话般的纷乱所显现的心理生活的图象。然而，这些神话的形式本身就有不少创造性幻想的主题，这些主题还有待于转化为概念化的语言，而此项工作才刚刚有了一个艰难的开端。这些概念的大部分还有待于创造出来，只有被创造出来以后才能给我们提供一种抽象的科学的判断力以认识无意识过程，及原初意象的根源。每一种原初意象，都包含一种人类的心理和命运，一种无数次出现在我们先人传说中的痛苦或欢乐的遗迹，而且一般说来，过程也是相同的。它好比深深镌刻在心灵中的河床，那儿，先前还在浅阔的面上无定向地摸索的生活之流，猛然间成了一条波涛汹涌的大江。当遇到一系列从远古起就有助于构建原初意象的非常事件，便会发生上述情况。这种神话情境出现时的一刹那，总是以一种感情上罕见的烈度为其特征；宛如我们身上从未鸣响过的心弦拨动了，也仿佛是那些我们从未想象到的力量得到了释放。要努力适应它，是很费力的，因为我们始终在接触个人的、即非代表性的情况。难道当一种有代表性的情境出现时，我们会突然感到一种非同寻常的放松，欣喜若狂似的，又好象被一种不可抗拒的力量抓住似的。在这样的时刻，我们不再是一些单个的个体，我们是一个种族，全人类的声音在我们胸中回荡。个人决不能最充分地运用自己的力量，要么他得到了某一种我们称之为理念的集体表象的帮助，帮助释放他心灵中所有隐藏着的本能力量，这些力量普通的意识是根本无法单独接近的。最起作用的那些理念，

多多少少总是原型的明晰的变体。那些理念非常适于打比方，便是证明。例如：祖国好比母亲。在这种形象化的表达中，譬喻本身丝毫没有动力，它的根源就存在于祖国观念的象征值中。在这个例子中，与此相应的原理，就是原始人与他居住的土地所谓的"神秘的分享"原理，只有这块土地才包蕴着他祖先的精神。离开这块土地，便意味着不幸。

与原型的所有联系，无论是通过经验，还是仅仅靠口头上说，都是"激动人心"的，十分感人的，它所唤起的声音比我们自己的声音更加宏亮。从原初意象说话的人，是用一千个人的声音在说话；他心旷神怡，力量无穷，同时他把想要表达的思想由偶然的和暂时的提高到永恒的境地。他使个人的命运成为人类的命运，因而唤起一切曾使人类在千难万险中得到救援并度过漫漫长夜的行善力量。

这就是动人艺术的秘密所在。创作过程，根据我们所能理解的，存在于原型的一种无意识的活跃之中，存在于作品完成之前这种意象的发展和成形之中。原初意象的成形，可以说是把它转化为一种现代语言，它能使每一个人都有可能重又找到生活的最深源泉，要不然他就无法接触到它。在那源泉深处，有着艺术的社会意义，它不断在培育着时代精神，因为它要产生那些时代最急需的形式。艺术家退出了他所不满的现实以后，他的渴求欲便来到无意识中，以便最适宜于弥补时代精神的不足与片面性的那种原初意象。艺术家抓住这种意象，并把它从无意识深渊中提取出来，与此同时使之与意识值产生联系，从而改变其形态，直到它能为同时代人所接受。

从艺术作品的性质，是能够得出有关产生这种作品的时代特征的结论的。现实主义和自然主义对其时代有何意义？浪漫

主义或者古希腊人文主义的涵义又是什么？它们是一些艺术倾向，这些倾向把当时时代精神中最急需的无意识因素带到了面上。艺术家好比时代的导师——我们在今天更可以这么说。

人民和时代，就象一个人，有其独特的倾向或情态。“情态”一词显示出不可避免的片面性，那是每一种倾向所要求的。哪里有趋向，那里一定也会有排外的情况。不过，排外意味着某些本来能够参与生活的明确的心理因素，由于同总的情态不一致而被否定了生存的权利。正常人可以忍受这种总的情态而不受多大损伤。但由于有的人不同于一般的正常人，他讨厌宽阔的大街，喜欢穿行于旁道小巷，他将会发现那些远离要道等待着重新参与生活的要素。

艺术家相对地缺少适应性，这反而成为他真正的优势。因为这使他远离大街，更好地去追求向往的东西，发现那些别人因未加注意而无法得到的东西。这样，就好象在一个人那里，对自动调节的无意识的反应纠正了他片面的意识情态，艺术也体现了民族与时代的生活中一种精神上的自动调节。

虽然我只能谈些直觉的看法，而且也只是一些很粗略的轮廓。不过，也许我可以希望，那些我不得不省略的东西，即具体地分析艺术性的作品，已经通过你们自己的思考而得到了充实，从而使这个抽象的理论的构架能更加有血有肉。

心理学与文学

心理学作为研究心理过程的一门学问，显而易见是能用于文学研究的，因为人类心理是一切科学与艺术之母。我们期望，心理学一方面可以用来解释艺术作品的形成，另一方面又可以用来揭示促使人们进行艺术创作的各种因素。因此，心理学家便面临着两项独立而又各具特点的任务，这就要求必须用截然不同的方法加以探讨。

就艺术作品来说，我们必须与一个极为复杂的心理活动的产物打交道——一种显然有目的产物。就艺术家来说，我们必须研究其心理机制本身。在第一种情况下，我们必须对一件具体的、界限分明的艺术作品进行心理分析，在后一种情况下，我们则应把那个活生生的、富有创造性的人作为一个独特的人物来分析。尽管这两项工作密切关联，甚至相互依赖，但是两者都不能以一方能够得到的解释来阐明对方。当然从艺术作品来推论艺术家是可能做到的，反之亦然，但是这些推论绝不是最后的定论，充其量只能当做是可能性的猜测或侥幸的臆断而已。知道了歌德与他母亲的特殊关系，当然对于我们理解浮士

德发出的感叹语——“母亲——母亲，这话听来多么奇怪啊！”有所裨益。可是，不论我们如何正确无误地在歌德身上觉察到他与其母亲之依恋关系，我们还是无法看出，为什么单凭歌德对他母亲的这一往深情，会足以引发他写出《浮士德》来的。相反地，即使我们从《浮士德》作品下手去探讨也同样是徒劳无益的。虽然尼伯龙根的英雄男性世界与瓦格纳本人所具有的某种病态的女人气质之间，有着隐隐约约的内在联系，可是从《尼伯龙根的指环》中，我们却觉察或推想不出为什么瓦格纳常喜着女装的原因。

心理学发展的现状，尚不容许我们能如同其它某门科学一样，有希望确知其精密的因果关系。只有在心理生理本能和反射活动的范围里，我们才有把握运用因果论的推理。从心理活动开始的这一点看——即当它开始进入相当复杂的境界时，心理学家应从能够将许多心理动向与其极其复杂、曲折、深奥的特性生动地叙述描绘出来为满足。当心理学家在做这件事的时候，他应尽量避免把任何一种单独的心理过程称之为“必然的”。如果情况不是这样，或者是如果我们可能相信，心理学家一定有办法将一部艺术作品及其创造过程的因果关系的秘密，给予揭示出来的话，那么他不就会使艺术的研究无处容身，并萎缩而成为他自己学科的附庸了吗？诚然，心理学家绝不会放弃对复杂的心理动向及其因果关系的追寻，否则心理学将失去存在的权利。然而，从最广泛的意义来说，他却不该过分地死守着这一原则不放。因为在艺术作品里表现得最晶莹透澈的生命的创作层，远超越一切以理性来理解它的努力。也许任何受刺激而形成的反应都能从因果关系上加以解释；可是和纯粹反应完全不同的创造性活动，却永远不能为人们所理解。

人们只能描述其表现形式，只能模模糊糊地感觉它，却从不能全盘地了解它。心理学与艺术的研究始终需要互切互磋，两者之间不应有明争暗斗的行为。心理学的一条最重要的原则是心理活动都有其根源可寻；艺术研究的一条原则是心理产物是某种存在于心灵自身并且为心灵自身的东西，不论该艺术作品或艺术家本人有何问题，心灵的创作品本身总还是有其存在的价值。这两个原则之间虽不乏相异之处，却仍然是正确的。

一　艺术作品

一位心理学家与一位文艺批评家在评判一部文学作品时，在手法上是有很明显的差异。对于后者重要或宝贵的东西对于前者也许是风马牛不相及。其价值非常暧昧不明的文艺作品通常对于心理学而言，却有极大的吸引力。例如，一部“心理小说”决不象爱好文学的人所想象的那样，值得心理学家一读。就整部作品而言，一般来说这类小说本身已说得很清楚了。作品本身已经完成了心理分析工作，心理学家充其量只能为之增添一点批评之补充而已。至于一个独特的作家如何写出一部独特的小说这个重要问题，笔者在此还不能给予回答，我将把它放在本文第二部分来谈。

对于心理学家来说，最有利的小说便是那些作者对他的主人公未曾作任何心理解释的作品。因此，唯有这类的小说才有待他去加以分析、解释，甚至由于其表现方式而吸引心理学家去研究。这类作品的最佳例子有法国小说家皮埃尔·伯努瓦的小说，英国小说家赖德·哈葛德式的英国小说，包括柯南道尔所开创的领域，从这个领域中产生了大量为人所珍爱的作品

——侦探小说。麦尔维尔的《莫比·迪克》也可归入这类作品，我认为这是美国最伟大的一部小说。生动有趣，而不带有心理学解释的动人故事，便是最能吸引心理学家的作品。此类作品的故事其基础都建立在一种隐晦而复杂的心理设想之上，作者从字里行间，不知不觉自然流露出来，纯洁清新，经得起严肃的批判。相反的，在心理小说中，作者却常常企图将其素材改头换面，使小说从尚未加工的偶发事件提高到心理解释和心理启发的高度——这种手法，通常的结果，最后都导使作品本身的心理意义更加变得含混不清，或者隐而不见。许多的外行人便是根据此种小说而研究"心理学"的；可是需要心理学家的却是另一类小说，因为唯有他才能赋予这些小说以更深的意义。

上面所谈的都是针对小说而言，而我要研究的不单单限于该特殊文体的文艺创作之心理学原则。在诗歌中我们也遇到这种心理状态。同样，在比较《浮士德》第一和第二部分时，我们也有相同的发现。葛雷特的爱情悲剧本身就作了自我说明；既然诗人自己已经有呕尽心血的描述，而且表达也完美无缺，就无须心理学家再费口舌了。可是第二部分就不同了，非常需要心理学家来解释。当诗人淋漓尽致地发挥其创作力与想象力的时候，已无暇兼顾，也没有余力再作解说的工作。这样，读者就迫切要求对每一诗节加以说明。《浮士德》上下两部分就是用两种截然不同的方法说明文学作品之间这种心理上的差别。

为了着重说明这个差别，我把其中的一种艺术创作体裁称作为心理型，另一种则称作为幻觉型。心理型涉及的素材来自人的意识范围，诸如：生活教训，感情波动，情欲体验，一般

说来，是人的命运的各种转折点——所有这一切构成人的意识生活，特别是感情生活。诗人的心灵汲收了这些材料，使之由一般感受上升到艺术感受，并且将他们表达出来，以使读者有种豁然开朗、洞察人生真谛的感觉。因为此时，他已完全可再次觉察到他过去一直想逃避的，或忽略的，或不乐意看到的事件。诗人的工作就是解释和阐发意识的内涵，以及人生中不可避免的反复无穷地出现喜、怒、哀、乐之经验。诗人并没有留给心理学家什么东西，除非是我们希望心理学家详细说明，浮士德为什么会钟情葛雷特，或者是什么迫使葛雷特谋害儿子！这些都是构成人类命运的主题，它们再三地重复出现，同时也说明了为什么警察法庭上屡见不鲜的案件和刑事法典上的条文之所以千篇一律的原因。这类作品不会有什么费解的，因为作品本身已有明晰的交代了。

属于这一类的文学作品成千上万，不计其数：许多谈论爱情、环境、家庭、犯罪与社会的小说，另外那些说教诗、抒情诗、悲剧与喜剧等都是。不论其文体是什么，心理型的艺术作品其题材都是取自广博的人生意识经验——即可以从生动的生活外表中撷取素材。我之所以称这种艺术创作形式为心理型的，是因为这一类型的艺术创造活动没有超出心理学的所能理解的范围，它所囊括的一切——经验及其艺术表现方法，都是属于可以理解的范围。甚至就是那些基本经验，虽然是非理性的，但既非怪诞，也不足为奇；相反，它们是自人类诞生之初便已有所体验——诸如喜怒哀乐与其命定的结果，人对命运变幻的屈从，既美丽又恐怖的永恒大自然等等。

《浮士德》的第一部分与第二部分的截然不同表明了艺术创作心理型与幻觉型的区别。幻觉型的情形与心理型恰恰相、

应。为艺术表现提供素材的经验，不再是人们所熟悉的了。这种经验是自人类心灵深处某种陌生的东西——它使人想起分隔我们与史前时代的深渊，或者使人想起一个光明与黑暗形成鲜明对照的超人世界。这是一种人所不能理解的原始经验，人的理解力有可能屈从于它。这种经验的价值和力量来自深重的罪恶。它来自无底的深渊；是外来的、冷漠的、多方面的，有魅力的和怪诞的。它是一个无边混乱之狰狞荒谬的写照——用尼采的话来说就是"对人类的背叛"——它一下子把我们人类关于价值和美学形式的标准击得粉碎。这种荒诞不堪而又毫无意义的事件的迷乱幻象，无论在哪方面都超出了人类的感情和理解力，因此它要求艺术家具有和那些生活表面经验完全不同的才能。这些东西决不会撕破遮住宇宙的帷幕；它们也决不会超出人类能力范围，基于这一原因，不管给予作家多大震动，它们都很适合艺术的需要。然而原始经验却彻底撕毁绘有井然有序的世界的帷幕，并且允许作家向那尚未形成的不测深渊投上一眼。这是另一世界的梦幻，还是朦胧的精神幻觉？是人类纪年以前万物之始的景象，还是尚未出世的子孙后代的憧憬？孰是孰非我们不能断定。

形成复形成——

永恒的灵不断地运行。

我们在以下的作品中发现这种幻象：《赫尔墨斯的牧羊人》，但丁的作品，《浮士德》的第二部分，尼采对酒神的赞颂，瓦格纳的《尼伯龙根的指环》，斯比特勒的《奥林匹亚之春》，威廉·布莱克的诗歌，僧侣弗朗西斯·科罗纳的《坡利菲里之梦》，雅各布·伯梅含糊不清的哲学、诗歌著作。原始经验以更严格独特的方式为赖德·哈葛德的系列小说提供素

材，产生了《她》这部作品，同样它也为伯努瓦，主要是《大西洋》，为库宾的《另一面》，梅林克的《绿脸》，为哥兹的《没有房子的地方》，巴拉赫的《死亡之日》提供素材。这类例子举不胜举。

对于心理型的艺术创作，我们根本不需要提出诸如这些素材是由什么构成的，它的含义是什么之类的问题。但一涉及幻觉型艺术创作，我们就不得不考虑这个问题。面对这类作品，我们将会惊讶不止、不知所措、迷惑不解、小心警惕甚至感到厌恶——我们要求对此加以评论和解释。读完此等小说，我们心中不会去想人的日常生活，而是回忆起我们做过的梦，黑夜间的恐惧以及那些时常使我们忧心如焚的疑虑。绝大部分的读者不喜欢这类作品——除非它确是轰动一时的作品——甚至于文学评论界对其亦感困惑。当然，但丁与瓦格纳为人们逐渐了解这种小说铺平了道路。就但丁的作品而言，其幻觉经验已被史实掩饰；而瓦格纳则以神话加以粉饰。由此可见，史实与神话是诗人经常利用的创作素材。可是，他们作品的感人的力量与深刻意义却不是凭借这些史实与神话，他们所凭借的是幻觉与梦想。一般来说，虚构小说的开山鼻祖都推哈加德。即便是他，故事基本上还是一种表达重大素材的手段。不管故事形式看起来远远地超过内容，内容总是比形式重要。

至于人们对幻觉型创作的素材来源所具有的朦胧性还不着边际，这是非常奇怪的，这和我们在心理型创作中的发现正好相反。我们甚至于会怀疑，这种朦胧性很难说是故弄玄虚的。我们很自然地猜想——弗洛伊德心理学鼓励我们这样做——这种稀奇古怪的朦胧不明，其背后一定隐藏有某种高度个人的经验。因此，我们希望解释混沌中的这些奇妙微光，并搞清楚诗

人有时仿佛故意把他的基本经验隐蔽起来，不让我们知道的原因。这种想法与认定艺术皆为病态与神经质之表现的说法，已相去不远了——诚然，我们常能从幻觉型艺术创作者的素材中发现到某些与疯人之妄想相似之特色。反过来也一样，我们常常从许多带有精神病者的作品中发现，我们非常希望在天才作家的作品中找到的大量含义。因而追随弗洛伊德的心理学家倾向于把这些天才的作品当作病理学上的问题。他们假设一种内心深处的个人经验构成我们称作"原始幻觉"的基础——即意识的观点看来是不可能接受的经验——他们试图把这些稀奇古怪的形象说成掩盖的形象，并假定它们代表着一种有意掩饰的基本经验，这种经验在道德与美学的观念上，与总的人格是格格不入的，至少与某些意识清醒的虚构作品不相一致。诗人为了通过自我，把这些经验压抑下去，并且使之成为无意识，运用了病理学幻想的十八般武艺。再就是以虚构代替现实的企图，因为不能令人满意，就一定会反复出现在连续产生的许多作品中。这就能对一切荒诞不经、稀奇古怪、偏离反常的虚构形象的大量产生作出解释。这些形象一方面取代了不能接受的经验，另一方面有助于掩饰这些经验。

虽然严格地说，讨论诗人的个性与心理气质，应放在本文第二部分，但目前我实在禁不住要在此提一提弗洛伊德对于幻觉型的作品的看法。理由之一是，这种观点已引起许多人的极大注意；理由之二是，这种观点乃是目前那些企图为幻觉型作品的素材的来源作了"科学性"解释者最有成就的一种，而且弗洛伊德也是唯一企图要整理出一套该创作体裁的心理过程理论的学者。我想，我个人对这个问题的观点人们还不知道，或者还没有被广泛接受。因此，我想在这里先提几句，然后接下

来再作扼要的介绍。

如果我们坚持认为幻觉来自个人经验，那就必须把幻觉视为第二性的东西——仅仅作为现实的替代而已。其结果抽掉了幻觉的原始性质，仅仅使之成为一种病症而已。于是富有想象力的混沌就变为一种心理失常。这样一来，我们就觉得释然于怀、心安理得地回到那井然有序的宇宙画面之中去了。既然我们讲实际，有理智，就不要求宇宙完美无缺；我们承认那些我们称之为反常与病态的缺陷是不可避免的，那么我们就理所当然地认为人之本性无法回避这些缺陷。有关令人无法了解之深渊的可怕发现被斥为想入非非，而诗人只是被当做是这种妄想欺骗的制造者与牺牲品。甚至对诗人来说，他的原始经验是"人性的——太人性的"，以致他不能正视其意义而不得不对自己也隐瞒起来。

我想我们要尽力弄清楚解释艺术创作的途径所包含的一切方面，这一途径就在于将艺术创作归结为个人因素。我们应当清楚地看到它引我们走向何方。事实上它使我们脱离对艺术作品的心理研究，而只须探讨诗人本身的心理气质。必须承认，后者是一个重要问题，然而艺术作品本身也存在着，是不可能被消除的。诗人的创作对于诗人的意义这一问题——他把它视为鸡毛蒜皮的区区小事，一块屏幕，或者视为痛苦之源、一种成就——目前与我们无关，我们的工作是从心理学角度来解释艺术作品。为此，我们有必要对作为作品基础的基本经验——幻觉——进行认真严肃的研究，至少必须象研究构成心理型艺术创作基础的经验那样认真对待。没有人怀疑这两项工作是真实和严肃的工作，幻觉经验看起来确乎与人的一般命运扯不上关系，因此人们难以相信它是真实的。可惜幻觉经验略带一些

晦涩玄乎和神秘的色彩。我们觉得应该合情合理地进行解释。我们认为最好不要把这种事情看得过分认真，否则世界又要回复到蒙昧的迷信中去了。当然我们对神秘的事物有某种偏爱；通常我们并不把幻觉经验作为丰富想象或者诗人情绪的产物——简略地说，从心理学上的观点而论，那纯粹是属于诗人的专利品。有不少的诗人很赞成这种说法，以便使他们自己与作品之间保持一种有益的距离。例如，斯比特勒一直认为诗人吟咏《奥林匹亚之春》也好，和着《五月来临》的主题歌也好，都是一回事。事实上，诗人是人，他对自己作品所作出的看法，绝非在这一主题上所运用的发人深思的词语。这就要求我们重视幻觉经验而不是诗人本身了。

毫无疑问的，从《贺玛斯的牧羊人》、《神曲》及《浮士德》三部作品里我们确实可以获取最原始的爱情经历的回响——一种由幻觉所完成和实现的经验。我们既无理由认为《浮士德》第二部分抛弃或者隐瞒了第一部分中正常的人类经验，也无法证明歌德在写第一部分时精神正常，在写作第二部分时却在发神经病的假设能够成立。贺玛斯、但丁、歌德可视为人类近两千年发展史上的三个里程碑，在他们各自身上，可以发现个人爱情插曲不仅与重大的幻觉经验有关，而且很显然受它控制。这是艺术作品本身提供的，它全然不顾诗人独特的心理气质。根据这一点，我们必须承认，幻觉表现出一种比人类情感更深沉更难忘的经验。在这种品质的作品中——千万不要把这些作品与其创作者混为一谈，而且不论巧辩家们怎样说得头头是道，我们相信这种幻觉是一种真实而又原始的经验。幻觉并非从中而生或是种次生之物，也不是某种事物的象征。它是纯粹象征性的表达方式——即对某些确实存在而又不完全为人

所知的事物的表达方式。爱情插曲是一种实际所遭受的经验。幻觉也同样如此。幻觉的性质竟是物质的、心理的、还是病理的，我们用不着忙于下结论。幻觉本身心理上的真实，并不亚于物质上的真实。人的情感属于意识经验范围，而幻觉意识的主体却在此之外。我们通过感觉体验已知之物，但我们的直觉却指向那些未知和隐秘的事物——也就是那些本质上神秘的事物。一旦它们可被意识到，它们就会有意地滞碍不进，隐蔽掩饰起来，因此，从远古时期起，它们就一直被认为是神秘、迷幻和虚假的东西。它们躲避人的注意，而人出于对魔鬼的恐惧，也要避开它们。人类用科学的盾牌、理智的盔甲保护自己。人类的启蒙产生于恐惧，白天他相信存在着一个井然有序的宇宙，夜里他死死抓住这一信念以抵御困扰在他周围的恐怖气氛。如果有着某种活生生的力量，它们的活动范围超越出我们日常生活的世界，那将怎么办呢？是否人类的需求是危险的，不可避免的呢？是否我们有某种比电子更富含义的东西存在呢？是否我们自信已掌握住我们的灵魂是自欺欺人的呢？是否科学上所说的“心灵”其实不单单是只限定于头脑中的未知物，而是一扇通往另一世界的门户，其间时有怪异，难以捉摸的力量来往于其路上，扰乱人们的宁静心境，使人类如同乘坐夜之双翼，从普通的人性的境地带进到另一个超人的神圣的境地呢？当我们研究幻觉形式的艺术创作时，甚至爱情插曲看上去好象也仅仅起到了一种排泄的作用——仿佛个人经验只不过是极为重要的“神曲”的序幕而已。

与黑暗而神秘的生活有联系的，不独是这种艺术的创作者，还有先知、预言家、领袖和启蒙者。无论这个夜间的世界多么黑暗，它并不是全然陌生的。自远古以来，人们就熟悉

它——它是无所不在的。今天对原始人来说，这个世界无疑在其心中也是构成宇宙不可缺少的一部分。是我们否定和遗弃了那个黑暗世界，因为我们对迷信和玄学怀有戒心，也因为我们努力建设一个安全而易于控制的意识世界。在这个世界里，国家成文的法律被约束于自然规律之下。然而甚至就在我们中间，诗人也不时地看见人们在黑夜世界隐约所见的形象——精灵、魔鬼和神仙。他知道那些超出人类限度的目的意图对人类来说是一种秘密。他能预感到在天庭中可能发生的所有不可理解的事件。总之，他看到了那使未开化的原始人胆战心惊的心理世界中某些东西。

自从有人类社会以来，人类企图运用固定格式来表达隐藏于其内心的感受之遗迹处处可见。从刻于罗得西亚之悬崖上的古石器时代壁画里，我们看到了在许多栩栩如生的动物形象图案旁边有个双十字——画在一个圆圈内。象这样的图案几乎在每个文明地区中多多少少都可以找到。今天我们不仅在基督教的教堂内，而且在西藏寺院里也能找到它，那便是所谓的太阳轮。它产生的年代远在尚没有人把轮子设想为一种工具之前，因此它不能产生于外部世界的经验。确切地说，它倒是一种心理活动的象征；它包含了一个内心世界的经验。它无疑和名画犀牛背负食虱鸟一样富有生命。每一种早期文化都有一套神秘的教育制度，在许多文化中这种制度更特别发达。男人的聚会与图腾民族中都保留着这种人类白昼生活之外的隐蔽事物的教育，从原始时代起这种事物就一直构成人类重要的经验。有关这些事物的知识是在入会议式上传给青年人的。古希腊——罗马时代秘密的宗教仪式行使了同样的职能，丰富的古代神话就是这种人类发展最初阶段经验的遗产。

因此，诗人为了最确切地表达他的经验，就非求助于神话不可。如果认为诗人是运用第二手材料进行创作那就大错特错了。原始经验是他创作之源，为避免使人一眼看穿，因此要求加上一层神话意象的外表。经验本身并不提供词汇或形象，因为它象在黑暗中戴着眼镜所见到的一种幻觉，它只是一种千方百计寻求表达方式的深切预感。它如同旋风一样，在它所及的范围内抓住一切，高高地扬到空中，呈现出一种可见的形状。独特的表现不可能使幻想枯竭，但能使丰富的幻想内容大为逊色，因此即使诗人要想表达点滴暗示，也必须拥有大量随意取用的材料。另外，为了表现荒唐怪诞的幻想，他必须求助于一种难以驾驭又矛盾百出的想象。但丁的预感披着遨游天堂与地狱的形象的外衣；而歌德却将布劳克斯堡与古希腊地狱般的地区都应用到他的作品里来了；瓦格纳则全借于整个北欧的神话；尼采的文章模仿传教士们的风格，因而重新创作塑造出史前时代传说中的先知的姿态；布雷克独创了一些难以描述的形象，斯毕特斯则借古老的名字用于想象中的新人物。上自天国下至地狱，一切神圣、怪异形象都被包括在内。

面对着这些五彩缤纷的意象，心理学当然只能做些将收集材料进行比较、加以整理分类、提供一些讨论用的专门术语的工作而已，而对阐述这种丰富多采的想象则无能为力。根据专门术语，在幻觉中出现的东西叫集体无意识。集体无意识这个词的含义是指遗传形成的某种心理气质，意识就是从这一气质所产生。在人体结构中，我们发现早期人类发展各个阶段的痕迹，因此我们可以说人类心理在它的心理结构上也是符合发展史的规律的。事实上，在意识隐退时——即在梦幻、催眠状态以及精神错乱中——就出现了显示心理发展各个原始阶段的全

部特征的心理活动和心理内容。形象本身有时也有这样的一种原始特征，以致我们可以设想它们是从古代秘传下来的教育中获得的。披着现代外衣的神话主题也层出不穷。研究表现集体无意识的文学的特殊重要性，在于这种表现是对意识态度的补偿，这就是说，它们能够用一种明显而有目的方法使片面、反常、危险的意识趋于平衡。在梦中我们可以很清楚地观察到其较为实际的真相。在精神错乱的情况下，这种补偿过程往往是极其明显的。但是，采取一种消极的形式，例如，有这样的人，他们迫不及待地把自己与整个世界隔绝起来，结果有一天他们却发现内心深处的秘密被人所知并被广为谈论。

如果我们研究歌德的《浮士德》，撇开对他自己的意识态度作出补偿的可能性，那么我们必须回答这样一个问题：这部作品和作者所处时代的意识观有何关系？伟大的诗篇从整个人类生活中汲取力量，我们如果试图从个人因素方面获得意义的话，那就根本不可能成功。每当集体无意识成为一种活生生的经验，并对一个时代的意识观产生影响的时候，这就进行了一次创造性活动，这一活动对生活在那个时代的每一个人都是重要的。作家创作的艺术作品包含着那种可以真正代代相传的信息。因此，《浮士德》触及了每个德国人灵魂中的某些东西，同样，但丁的声誉是永久不衰的，而《贺玛斯的牧羊人》则没有编入《新约全书》。一个时期有一个时期的倾向、特有的偏见与心理病症。一个时代就象一个人，它的意识观有自己的局限，所以需要补偿性的调整，这种调整由集体无意识来实现。在这种集体无意识中，诗人、先知或领袖接受他那个时代难以表达的愿望的引导，并用自己的言行指出一条人人都在盲目追求和期待成功之道——无论其结果是好或是坏，能治愈一个时

代或者毁灭这个时代。

人们谈论自己所处的时代总是危险的，因为在当时处于危险之中的事情多如牛毛，一时难以理解。这一点我想仅加以简单的说明。弗朗西斯科·科罗纳的《拔利菲里之梦》是用梦的形式写成的，以神化的自然之爱作为人类的关系；他反对纵情肆欲，完全把基督教的结婚圣事圣礼置于一旁。该书写于1453年。赖德·哈葛德的一生正处于维多利亚时代鼎盛时期，他采用并按自己方式处理这一时期的题材；他没有采用梦的形式，却让我们感到了道德冲突的紧张气氛。歌德将葛雷特、海伦、葛罗里歌沙等角色用红线穿织成一块五彩缤纷的浮士德花坛。尼采宣称上帝已死亡，史宾特勒将神祇们的盛衰转喻成四季的神话。不论他的地位何在，每位诗人都为千万人道出了心声，为其时代意识观的变化说出了预言。

二 诗 人

创造力象自由意志一样，含有一种秘密。心理学家可以把这两种现象都说成是心理过程，可是他却无法解决这些现象提出的哲学问题。有创造力的人是一个谜，我们想方设法要解开它，可总是无济于事，但是这一事实对现代心理学经常研究艺术家及其艺术作品并无什么妨碍。弗洛伊德认为，他已经在艺术家的个人经验及艺术作品的产生过程中找到了答案。的确在这方面存在着某种可能性，因为艺术作品和神经机能病一样，可以追溯到精神生活中我们称之为“情绪”的那些东西。这是弗洛伊德的巨大发现：精神病可以从心理范围内找到原因——即将原因归之于真实的或想象性的孩童时代之经验的情绪状况。

他的一些追随者，如奥托·兰克和威廉·斯泰克尔，采用了与此有关的询问方式，取得了重要的成果。无可否认，诗人的心理气质自始至终渗透在整个艺术作品之中。但他们在说明个人因素对诗人选用素材的重大影响这个问题上，并无新的见解。不过，弗洛伊德学派已为我们指出此影响力及其表现的特殊方法的功劳确是不可磨灭的。

弗洛伊德把精神病看成是直接替代满足的手段。在他看来，这种病是不妥当的——可看成为是一种错误，搪塞，借口，一种无知的伪装，其实这些都是完全可以避免的缺陷。因为精神病尽管表现形式不同，却不过是一种丧失理智，使人恼怒的心理失常而已，所以，几乎没有人敢为它说一句好话。如果一件艺术作品可以被当作诗人的郁结压抑来分析的话，那么人们可就会怀疑它和神经病差不多了。在某种意义上，它是与宗教、哲学很好地结合在一起的，因为弗洛伊德心理学对两者的见解是一样的。如果这种手法只是作为解释个人因素对于一部艺术作品有举足轻重之地位，那也无可非议。但如果要求用这种分析法，便认为足以说明一部艺术作品的一切的话，那就有值得商榷的必要。作者的个性在一部艺术作品中所占的分量并非十分重；事实上，如果我们花在讨论这些特性的时间愈多，我们所谈的问题便愈与艺术作品离谱了。一部艺术作品的价值最主要的在于能超越个人生活范围，而且诗人应该以人的身份，以其肺腑之言向全人类倾诉。在艺术的领域里，作者的个性成分是一个缺陷，甚至可以说是一种罪恶。一部纯粹个性化的“艺术作品”完全是一种精神病的表现。弗洛伊德学派认为艺术家毫无例外，都是自恋欲者，即都是发育不全，带有幼儿期自恋欲的特征。这种观点多少还有点道理。然而，这种说

法只有在把艺术家作为一个人时才能成立，如果把这个人看作艺术家，这种说法就不能成立了。作为艺术家，他既不是自体性欲者，也不是异体性欲者，从任何意义上来说，都无性欲可言。他是客观的，非个人化的，甚至是没有人性的——因为作为艺术家，他就是自己的作品，不是一位常人了。

每一个创作家都具有两重性，或者具有相互矛盾的自然倾向的综合体。一方面，他是有私生活的个人；另一方面，他又是一个个性化的创作过程。既然作为一个人他也许是健全的或病态的，所以我们必须考虑他的心理结构，找出决定他个性的因素。可是我们要明了其作为一位艺术家之能力，我们唯一的凭借只有从探讨其创作成果而下手。如果我们试图根据个人因素去解释一个英国绅士，普鲁士官员，或者红衣主教的生活方式，那一定会犯可悲的错误。绅士、官员和教士的职务只是起到非个人的作用，他们的心理结构受独特的客观现实的限制。我们必须承认，艺术家并不是在一个正式的职位上活动——恰恰相反，倒是更接近事实。然而，他在某一方面和我所说的那些类型相似，因为，艺术气质特别偏重与个人心理生活相对的集体心理生活。艺术是一种天赋的力量，是某种人类与生俱来的本能，栖息于人之内部，并且利用它作为表达的工具。艺术家不是一个赋有力求达到其目的自由意志的个人，而是容许艺术通过自己以实现它的目的这样一个人。作为一个人，他可以有一定的心情、意志和个人目的，可是作为一个艺术家，他是一个更高意义上的人——他是一个“集体人”，一位带领并且塑成全人类之潜意识的心理生活者。为了履行这一艰苦的任务，有时他必须放弃享受常人应有的生活。

由于这样的情况，运用分析法的心理学家把艺术家当作特

别有趣的病例也就不足为奇了。艺术家的生活不能不充满冲突，他身上有两种力量在交锋——其一是向往幸福安定、称心如意的生活的普遍人，其二是无情的创作欲，它甚至可以压倒一切个人愿望。艺术家的生活一般都是极不称心的——姑且不说是悲惨的——这倒不是命运不济，而是由于他们在人和个人方面有自卑感。一个人必须为非凡的创作才能付出极大的代价，这条法则鲜有例外。好象我们每个人生来就赋有某种精力。我们心理结构中最强大的力量会占有并几乎垄断这种精力。只留下微乎其微的一点点，起不到任何作用。就这样创作力能够把人的冲动耗费殆尽，作者本身不得不陷于一切的恶习——诸如冷酷无情、自私自利、虚荣自负——甚至无恶不作，以便维持生命的火花，使之不被泯灭殆尽。艺术家的自爱欲就象是那些私生子，或者同被遗弃的孩子的自爱欲相似，这些孩子从幼年起不得不学会如何保护自己，以免遭受那些嫌弃他们的人的有害影响，——为此他们发展了种种低劣品质，过着幼稚无靠的生活，或者故意败坏道德和触犯法律，在他们身上保留着顽固的自我主义。因此，我们怎么能怀疑解释艺术家的是他的艺术，而不是他私生活中的不足和冲突？凡此种种，无非是如下事实所得出来的令人遗憾的结果而已，他是一个艺术家——就是说从他出生之日起，上天即降大任于其身上，要求去从事比普通人更重要的工作。具有特殊的能力就应是某一独特方面的精力的大量消耗，结果就排除了其它方面的生活。

不论诗人是否知道其作品是因他本人而产生、问世、发展，而臻于成熟，或者是否他确实是花了时间，动了脑筋从虚无当中创造出来，都无关紧要。他对这件事的看法并不能改变下面一个事实，他的作品一定会如同一位小孩超越其母亲一样，超越

其个人，创作过程具有女性的特征，作品产生于无意识深处——可以说产生于母亲们的怀抱。每当创作力量占上风时，人的生活便会受潜意识的支配与陶冶以对抗那强烈的意志，如此一来，意识自我便陷人一种伏流的情况中东飘西流，从此便沦为一位无能为力的世事旁观者。结果创作中的作品成了诗人命运所系的东西，并且决定着诗人的心理发展"不是歌德创作了《浮士德》，而是《浮士德》创造了歌德。《浮士德》除了象征外，还有什么意义呢？我并不是用此作为一个比喻，来指十分熟悉的东西，而是用来说明某些不太清楚而又非常活跃的事物。这里有生活在每一个德国人心灵中的，并且是在歌德帮助下产生出来的某种东西。除了德国人，我们能设想其他人写出《浮士德》或者《查拉图士特拉如是说》吗？这两部作品都利用了在德国人心灵中能激起反响的某种东西——雅各布·布克哈特曾经把它称做"一种原始形象"——一位医生，或者人类导师的形象。这种圣贤或救世主的基型意象在人类文化萌芽初期就已潜伏在人类的潜意识里，它只有当时局动荡不安，或社会犯有严重之错误时才会被惊醒过来。人们于迷失了方向时才会觉一位可指点他们的导师，或一位可医护他们的医师之需要。这类的原始意象为数甚多，不过却只有当一个人的人生观有所不正常时才会出现于梦中或艺术作品里。当意识生活具有片面性和虚假特征时，它们便活跃起来——可以说是"本能地"——在一个人的梦境里，在艺术家和先知的幻觉中出现。这样就恢复了这个时代的心理平衡。

这样，诗人的作品就满足了他所生活的那个社会精神上的需要，因而不管他是否意识到，他的作品对他来说比他个人的命运更富有意义。诗人是他的作品的主要工具，他从属于他的

作品，我也没有理由指望他给我们解释作品。他在赋作品以形式的工作上已尽了全力，因此，必须把解释工作留给他人，留待将来。伟大的艺术作品，犹如一场梦；虽然其外表一目了然，无须作自我解释，然而，它始终是含糊的。梦从来不说："你应当"，或者："这是事实"。它呈现出一种形象，完全同自然任凭植物生长一样，我们必须自己得出结论。假如有人做了恶梦，那就是说他不是过于胆小，就是无所畏惧；假如梦见一位智叟，这可能是做梦者过于想为人师表，要不就是他迫切需要别人指教。两种意思微妙地归于同一件事情上，好象我们能够让艺术作品在我们身上如同在艺术家身上一样起作用时所体会的那样。要领悟艺术作品的意义，我们就得让它象影响那位艺术家那样来影响我们。唯有如此，我们方能领会到其经验的实质。这样，我们就看到他利用了集体心理的医治力量和补偿力量，而这些力量构成带有孤立性和痛苦错误的自觉意识的基础；我们看到艺术家已经深入到广大人群之生活的内部，从其中他亦曾尝试过人生的酸甜苦辣，因此，他便将其个人的内在感受与挣扎情况一一传达给全人类。

要了解艺术创作与艺术效果的秘密，唯一的办法是，回复到所谓的"神秘参与"状况——回复到并非只是个人而是那人人共同感受的经验，个人的苦乐失去了重要性，只有全人类的生活经验，我们才明白这就是为什么每一件伟大的艺术作品虽然是客观的，非个人化的，但仍然深深地感动着我们所有人的原因。也同样是为什么诗人的私生活对他的艺术来说，并非是根本要素——充其量对他的创作不过是一种促进或阻碍的原因。他也许成为市侩、守法公民、神经病人、傻瓜、或者犯罪分子。他个人的经历也许是必然的和有趣的，但这并不说明诗人。

美学中的心理类型

美学实质上是应用心理学，它不仅与事物的审美性质有关，而且主要与审美心理学问题有关。象内倾和外倾的不同这样一个基本问题，不可能不引起美学家的关注。因为不同的人感受艺术与美的方式是各不相同，以致有的人根本不会经由这种方式被打动。审美特性当然也有无数个人的特性，其中有些甚至是独一无二的，但却有两种基本的、彼此相对应的形式。沃林格把它们说成是抽象和移情。他的移情的定义主要来自立普斯。在立普斯看来，移情是“我在一个不同于我的客体中的对象化。无论那个被对象化了的事物是否配得上‘情感’这个名称。”“通过感知到一个对象，就象从中发出了或其本身就有那种被感知到的东西一样，我体验到一种指向特别的内心行为模式的冲动，它有一种由对象传达给我的外观。”约德尔对此这样解释说：“艺术家创造的给人以美的形象，给我们的心灵带来的，不仅仅是那些由于联想律而产生的类似体验。既然它是外化这个一般法则的主体，并且显得仿佛是某种外在于我们的东西。与此同时它在我们心中唤起的内在过程投射到它之

中，并赋予它以审美的生气，因为把一个人自己的内心状态投射到意象之中的活动里，涉及到的并不仅仅是情感，而是所有的内心过程。

冯德把移情看作是基本的同化过程，因此它实际上是一种知觉过程，其特征是：经过情感，某些重要的心理内容被投射到对象之中，以便对象被同化于主体并且与主体结合到这样一种程度，以致他觉着他自己仿佛就在对象之中，这种情况只发生在被投射的内容在较高的等级上与主体而不是与对象联系的时候。他自己并不觉得投射到对象之中，反倒觉得那经过移情的对象对他显得富有生气，仿佛是在主动地对他说话一样。应该注意的是，投射活动本身，通常是一种不在意识控制之下的无意识过程。投射活动往往把无意识心理内容转移到对象之中。由于这一缘故，移情在分析心理学中也被称之为“转移”。这样，所谓移情，实际是外倾的一种形式。

沃林格给移情审美体验下了这样的定义：“审美欣赏是对象化了的自我欣赏。”因此，只有那种可以被用来移情的形式才是美的形式。立普斯说：“美的形式仅仅是移情活动范围之内，它们的美是我们在其中自由游戏的理想。”按照这种说法，任何不能被人用来移情的形式就是丑的。但就是在这里移情理论暴露了它的局限性。因为如沃林格指出的那样，存在着移情态度不能适用的艺术形式。人们可以举东方的和异国的艺术形式作为例证。在西方，长期以来的传统做法是把“自然美逼真”奉为艺术美的标准。因为一般说来这也就是希腊罗马艺术和西方艺术标准和基本特征。

自古以来，我们对艺术的态度就是移情式的。由于这一缘故，我们仅仅把那些能够看作是移情的东西叫做美的。如果艺

术形式与生命相对抗，如果它是抽象的、缺乏生气的，我们就不能从中感觉到我们自己的生命。立普斯说："我感觉到自己置身于其中的，是普遍的生命。"我们能够移情的仅仅是有机的形式——逼真自然，具有生命意志的形式。然而无疑也还存在着另一种艺术原因，存在着一种与生命相对抗，否定生活意志，却仍然提出对某种要求的样式。当艺术创造出来的是无生命的、没有生气的、抽象的形式的时候，也就不再有任何来自移情的需要，也可以说是一种压抑生命的倾向。沃林格说："与移情需要相对应的这一端，对我们显得是一种抽象的要求。"至于这种抽象要求的心理基础，沃林格是这样说的："那么，这种对于抽象的要求，它的心理前提是什么呢？在那些存在着这种要求的民族中间，我们必须在他们对于世界的感受及对宇宙的心理态度中，寻找这些前提。移情要求的前提，是人与外部世界之间存在着的快乐及泛神主义的信赖关系。而抽象的要求，却是这些外部现象在人心中引起的强烈的内心骚动的结果，它在宗教方面的对应物是一切观念所具有的强烈的超越色彩。我们可以把这种状态称之为对空间的巨大的精神恐惧。当梯布鲁斯说，'上帝在人间制造的第一种东西就是恐惧'时，同一种恐惧感，也可以假定为艺术创作的根底。"

的确如此，移情预先有对于对象的主观信心和主观任性的态度。这是一种迎接对象的准备，一种主观的同化作用。它在主体和对象之间导致一种善意的理解，或者至少是伪装出这一种善意的理解。一个消极的对象同意把自己同化于主体，在这一过程中，它的真实性却没有办法可以改变，它们仅仅是被掩盖，甚至还可能因为"转移"的缘故而被亵渎。移情虽然能够

创造出相似的和外观上共同的性质，然而事实上它们并不存在。因此也就不难理解。一定还存在着对于对象的审美关系的另一种可能性，存在着这样一种态度，这种态度并不主动去迎接对象，而宁可从对象退缩以保护自己不受对象的影响。它在主观中创造一种心理活动，让这种心理活动来抵消对象的影响。

移情作用预先设定对象是空洞的并且企图对它灌注生命；与此相反，抽象作用却预先设定对象是有生命的；活动的并且企图从它的影响下退缩出来。抽象的态度是向心的即内倾的，沃林格所说的抽象实际上相当于内倾态度。尤有意味的是沃林格把对象的影响说成是恐惧和害怕。抽象态度赋予对象以一种可怕的，有害的性质，它不得不保护自己以抗御这种性质。这种仿佛是先天的性质，无疑也是一种投射作用，然而却是一种消极的投射作用。我们因此必须设想抽象作用的前导，是一种无意识的投射活动，是它把否定的内容输送给了对象。

既然抽象的前导是一种无意识的投射，那么人们自然会问，是否移情作用的前导，也是一种无意识活动的投射呢？既然移情实质是主观内容的投射，那么作为前导的无意识活动就一定是相反的，是一种对于对象的否定，这种使得对象不起作用。通过这种方式，对象被挖空了，甚至可以说，被劫走了它的自发的活动。这样，它就为主观内容造就了一个合适的容器。移情的主体想要在对象中感受到它自己的生命，对象的独立性以及对象与主体之间的差别也就不能太大。对象的主权由于移情前导的无意识活动而被削弱了，或者不如说被过份地补偿了。因为主体直接在对象上获得了优势，而这种情形只能通过无意识幻想，或者削弱对象使对象降低价值，或者增加主体

的价值和意义这样来无意识地发生。只有在这种方式中，潜在的差别才能够出现。而这正是移情作用为了把主观内容传送到对象之中所需要的。

具有抽象态度的人发现自己置身于一个可怕地充满了生气的世界之中。这个世界企图压倒和吞没他。他因此退缩到自身之中，以便设计出一种补救的方案来把他的主体价值至少增加到这样一种程度，在这种程度上他可以掌握住自己以抵御对象的影响。与此相反，具有移情态度的人发现自己置身于这样一个世界之中，这个世界需要他用自己的主观感情给予它生命和灵魂。他满怀信心地想通过自己来使这个世界变得充满生气；而抽象型的人却在对对象的神秘感面前充满害怕而退却，并且建造起一种用抽象构成的、具有保护性的、与之对抗的世界来。

如果我们回忆一下前一章所说过的内容，就那容易明白移情作用相当于外倾机制，抽象作用相当对内倾机制。"外界现象在人心中引起的巨大的内心骚动"不是别的，正是这种由深刻的敏感和颖悟引起的，对一切刺激和变化的内在恐怖。抽象的目的是要把无秩序的、变化无常的事物限定在固定的范围之内。这种本质上属于巫术的操作，它的全盛时期是在原始艺术之中。原始艺术中的几何图案有一种巫术的而不是审美的价值。沃林格正确地谈论东方艺术说："被现象世界的流动和混乱所折磨，这些人有一种对于安宁的巨大需要。他们在艺术中寻求享受，主要并不在于使自己沉浸于外部世界的事物中并从那里找到乐趣，而在于把个别的对象从任性的，偶然的存在中提升出来，让它们接近于抽象的形式并使之不朽，这样在外部世界的现象的不停流动中找到一点安宁。""这些抽象的、规定

的形式并非只是最高的形式，它们是面对世界的[illegible]乱，人能够从中找到安宁的唯一的形式”●。

正如沃林格所说的那样，这种东方的艺术形[illegible]教，展示了对于世界的抽象的态度。因此，世界在东方人[illegible]，一定与它在那些用移情来使它生气勃勃的西方人眼中是[illegible]不同的。在东方人看来，对象世界一开始就是灌注了生命并[illegible]占有压倒优势的，因此他才退缩到抽象的世界之中。为了对东方态度有更透彻的洞察，我们可以回头看看佛陀的火诫：

> “一切都在燃烧。眼睛和一切的感官都在燃烧，燃烧着情欲的火，仇恨的火，虚妄的火。这火由于出生与死亡、痛苦和叹息、悲哀、受难和绝望而越烧越旺。整个世界都在火焰之中，整个世界都被浓烟所笼罩，整个世界由于燃烧而耗竭，整个世界都在战栗。”

正是这种可悲可怕的世界景象，迫使教徒进入抽象的态度。根据传说，这同一种印象使得释迦牟尼开始了对人生的思索，对象世界这种富有活力的生气，作为抽象的动因，明显地表现在释迦牟尼富于象征的语言中。这种生气不是来自移情，而是来自实际上先天就存在的无意识投射活动。但“投射”这一术语，几乎不能传达这种现象的真正意义，投射实际上是一种发生着的活动，而不是一种先天存在的条件，我们要在这里加以讨论的条件。在我看来，列维——布留尔的“神秘参与”更能说明这一状况，因为它确切地表述了原始人和对象世界的原始关系。原始人的对象世界有一种富有活力的生气，它充满了

灵魂的内容和力量，因此它对原始人有一种直接的心理影响，产生出一种实际上是与对象世界保持动态统一的关系。在某些原始语言中，人们使用的那些东西都有一种“活”的性质。对抽象态度说来也完全是这样，因为对象在这里从一开始就是活的和自主的，不仅没有移情的必要，相反，它还具有如此有力的影响以致主体不得不采取内倾的态度。内倾所需要的强大的里比多投资，实际上来源于主体无意识的“神秘参与”。这一点鲜明地表现在佛陀所说的那些话里。宇宙的火实际上是里比多的火，是主体的燃烧的激情。它之所以显得仿佛是来自对象，是因为它尚未发展为一种可以自由运用的心理功能。

这样，抽象就成了同神秘参与的原始状态进行战斗的心理功能，它的目的在于打破对象主体的控制。它一方面导致艺术形式的创造，另一方面也导致对对象的认识，移情虽然也既是艺术创作的功能又是认识功能，然而却是在与抽象完全不同的层次水平上发挥作用。

为移情活动作前导的无意识否定作品，正象在抽象的情形中一样，不断地给对象以较低的价值。既然移情类型的人的无意识心理内容与对象相等并且使得对象显现出没有生气，所以为了认识对象的性质也就需要移情。人们可以说这是一种持续不断的无意识抽象，这种无意识抽象反对把对象心理化。实际上所有抽象都有这种作用：它扼杀对象的独立活动，只要这种活动与主体的心理活动有神秘的关系。抽象作为一种抵抗来自对象的神秘影响的保护作用，是在自觉地做着这件事情。除此之外，对象的缺乏活力也解释了移情型的人对于世界的信任关系：没有任何东西能压制他或对他施加影响，因为给对象以生命和灵魂的是他，尽管在他的自觉意识中实际情况可能恰好相

反。另一方面，在抽象型的人看来，世界充满了危险的、强有力的对象，这些对象使他感到恐惧，使他意识到自身的软弱无力。他从与世界的任何过份亲昵的接触中退缩回来，以便编织那些思想和形式，通过这些思想和形式，他希望能够在这个世界中站稳脚跟，他的心理因而是一种战败认输的心理。相反移情型的人充满信心地面对世界，对那些没有活力的对象他毫不害怕。当然，这只是对内倾和外倾态度的粗略的轮廓而不是经过润色的完整画面。虽然它只是强调了某些微妙的差别，但强调这些微妙的差别却是有意义的。

正如移情型的人通过对象确实从他自身中获得一种无意识的快乐一样，无意识的人也确实在反思对象给他的印象时，不知不觉地反映了他自己。因为一个人投射到对象之中的正是他自己，是他自己的无意识心理内容；而另一个人有关对象的思考也确实是他对自己的感觉的思考，这些思考仅仅显得是被投射到对象上的。由此可见，在任何对于对象的欣赏和艺术创作中，移情和抽象两种都是需要的，两者都是出现在每个人身上，虽然在大多数情形下两者的分化是不相等的。

按照沃林格的看法，审美体验的这两种基本形式，它们的共同根源是"自我异化"，是那种挣脱自身的需要。通过和"沉浸在对某种不变的必须事物的观照中，我们从生而为人的种种机会中，从生命存在的表面上的任性中，寻找解脱。"面对生气勃勃的对象世界的令人为难的丰富性，我们创造了两种抽象物、一种抽象的普遍意象，这种抽象的普遍意象把种种混乱的印象转变为一种固定的形式。这种意象有一种神秘的意义以对抗经验的浑浊流动。抽象的人变得如此迷失和沉浸在这一意象之中，以致最后，这意象的抽象的真理被建立在生活的

现实之上，但对于抽象美的欣赏因生活的干扰而遭到了完全的压抑。抽象型的人把自己转向和投入到一种抽象物之中，使自己同这一意象的持久效应打成一片，并从而在其中僵化，因为对他说来这已经成了一种重新得救的方式。他放弃了他的真实的自我，把他的全部生命投入到他的抽象物之中。在这种抽象之中他可以说是完全结晶化了。

移情型的人遇到同样的命运。既然他的活动，他的生命已经移入到了对象之中，他本人当然也就进入了对象之中，因为那移入的内容乃是他自己最基本的部分。他变成了对象，同对象化为一体并从这种方式挣脱了他自己。通过使自己转移到对象化之中，他把自己客体化了。沃林格说："在把这种活动的意志转入到另一对象之中的时候，我们也置身于另一对象之中。在我们对于体验的内在要求把我们吸引到了一个外部对象之中，吸引到一个在我们之外的形式之中的时候，我们也就从我们个人的存在中被解救出来。我们感到我们的个体流入到与个人意识的无限多样性相反的固定的界限之内。在这种自我实现中存在着一种自我异化。与此同时，这种对我们个人的活动需要的肯定，代表了对这种活动的无限可能性的限制，代表了对它的不可兼得的多样性的否定。尽管我们有对于活动的迫切要求，我们却不得不局限在这种抽象化的限度之内。"

正象抽象意象对抽象型的人是抵抗那被无意识赋予了生气的对象的有害影响的堡垒一样，对于移情型的人，转移到对象之中也是一种用来防止由于内在的主观因素引起分裂的自卫手段。对他说来，这种分裂就在于无限的幻想和把冲动等同于行动。根据阿德勒的说法，外倾的神经病人执拗地纠缠他的移情

对象，正象内倾的神经病人执拗地纠缠他的“定向虚构”一样。内倾型的人从他对于对象的好与坏的经验中，抽象出他的“定向虚构”，他依靠他的公式，保护他摆生活所提供的无限的可能性。

抽象和移情，内倾与外倾，是适应和自卫的机制。就其有利于适应而言，它们给人提供保护以避开外部的危险；就其种种定向功能而言，它们把人从偶然的冲动中解救出来，它确实是抵抗这种冲突的自卫手段，因为它们使自我异化成为可能。正如我们日常心理学经验告诉我们的那样，有许多人是完全等同他们的定向功能的。把自己等同于定向功能有一种无可否认的好处，人们可以通过它最好地适应集体的需要和期待；何况，它还通过自我异化使人得以摆脱他那种低劣的、未分化的、非定向性功能的方式。此外，从社会道德的观点来看，“忘我”也始终被认为是一种特殊的美德。但是另一方面，我们的心灵因受把自己等同于定向功能而蒙受的巨大损失，即个性的衰退。毫无疑问，人可以在很大程度上被机械化，然而却不可能达到完全放弃他自己的地步，否则将会遭致重大的损害。因为越是把自己等同于某一功能，越需要把里比多投入其中，也就越要把里比多从其它心理功能中撤退出来。这些功能固然可以在相当长的一段时期内忍受被剥夺了里比多的痛苦，但最终他们是会起而反抗的。里比多枯竭使它们逐渐沉沦于意识的阈限之下，丧失了与意识的联系并最终消逝于无意识之中。这是一种“逆向”发展，是精神返回到童年和古代水平的一种倒退。既然人在文明状态中仅仅度过几千年时间，与他在野蛮状态中度过的几千年相比，心理功能的原始模式仍然是极其强健和容易复活的，所以当某些功能由于被剥夺了里比多而解体之

后，它们在无意识中的原始基础就又重新变得活跃起来。

这一状态造成了人格的分裂，因为心理功能的远古模式与今天的意识并没有直接的沟通的联系，而且在他们之间也并不存在可以彼此沟通的桥梁。其结果是自我异化走得越远，无意识心理功能也就越深地沉陷到远古的发展水平。无意识的影响成比例地增长，它开始引起对定向功能的病态性骚扰，从而产生那种成为神经病标志的恶性循环。换句话说，也就是病人企图通过代表其定向功能的特殊成就来抵消这种骚扰的影响，但两者的竞争反而导致了神经的崩溃。

实际上，把自己等同于定向功能的自我异化，其可能性并不仅仅在于把自己强硬地限制为某种功能，而且也在于定向功能本身作为一个原则，使自我异化显得必要。因此一方面，每一种定向功能需要严格排除一切不适合其性质的东西：思维排除纷扰的情感，情感也排除纷扰的思维。没有对于那些异己的东西的压抑，定向功能绝不可能发挥作用；但是另一方面，既然生物有机体的自我的调节由于其自身的性质而需要整体的和谐，对那些很少受到关心的心理功能的考虑，也就作为人类教育的一项十分必要和不可回避的任务，被提交给了我们。

……有些文学作品，如诗歌以及散文完全是从作者想要达到某种特殊效果的意图中创作出来的。这时候作者自己的材料服从于明确的目标，对它们作特定的加工处理。作者给它增添一点东西或减少一点东西；强调一种效果或缓和另一种效果；在这儿涂上一笔色彩或在那儿涂上另一笔色彩；自始至终小心地考虑其整体效果，并且十分重视风格和造型规律；他运用最敏锐的判断，在遣词造句上享有充分的自由，他的材料完全服从于他的艺术目标，他想要表现的只是这种东西，而不是别的

任何东西；他与创作的心理过程保持完全的一致。且不说究竟是他有意识地使自己成了创作心理过程的开路先锋，还是创作心理过程使他完全成了它的工具以致使他根本无法意识到这一事实。不管是哪种情况，艺术家都完全符合他的作品，以致他的意向和才能不可能从创作的心理过程中区分出来。我想，对这类艺术作品，没有必要从文学史上，或者从艺术家自己的言论中去引证例子吧。

同样，也没有必要引用例证来说明另一类种型的艺术作品，因为这些作品或多或少完美无缺地从作者笔下涌出。它们好象是完全打扮好了才来到这个世界，就象雅典娜从宙斯脑袋中跳出来时那样。这些作品专横地把自己强加给作者：他的手被捉住了，他的写作是他惊奇地沉浸于其中的事情，这些作品有其自身与生俱来的形式，他想增加的东西都遭到拒绝，而他想要拒绝的东西却不断强加于他。在他的自觉精神面对这一现象处于惊奇和闲置状态的同时，他被洪水一般涌来的思想和意象所淹没，而这些思想和意象是他从未打算创造，也绝不可能由他自己的意志来加以实现。尽管如此，他却不得不承认，这是他自己的自我表白，是他自己的内在天性在自我昭示，在表达那些他任何时候都不会主动说出来的事情。他只能服从他自己这种异己的冲动，任凭它把他引向哪里……

这样，在讨论艺术心理学的时候，我们就必须时刻牢记这两种完全不同的创作方式。这对许多人说来是极其重要的，特别是在判断一部有赖于这种区分的艺术作品的时候。这个问题很早以前就被席勒感觉到了。我们知道，席勒试图用“感伤的”和“素朴的”概念来对艺术作品和创作方式进行分类。而心理学家则把“感伤的”艺术称为“内倾的”艺术，而把“素

朴的"艺术称为"外倾的"艺术。内倾态度的特征是主体主张以自觉意向和自觉的反抗对象的要求；外倾态度的特征则是主体服从于对象对他提出的要求。根据我的看法，席勒的戏剧以及大多数诗歌，很好地解释了什么是内倾态度——诗人的自觉意向驾驭了材料。《浮士德》第二部分则可以用来说明外倾的要求，这时材料由于其本身难以驾驭而被分开……

现在我们面临这样一个问题，对这个问题我们不可能以诗人所提供的证据而作出回答。这确实应该象是一个只有心理学能够加以解决的科学问题。正如我已有所提及的那样，很可能当诗人在自己的内心中进行创造而创作出符合他自己自觉意愿的东西的时候，却仍然完全被创作冲动所操纵，以致他根本意识不到有一种"异己的"意志。正象另一种类型的诗人，意识不到在那种显得"异己"的灵感中，正是他自己的意志在对他说话。诗人们深信自己是在绝对自由中进行创造，其实却不过是一种幻想：他想象他是在游泳，但实际上却是一股看不见的暗流在把他卷走。

无论如何，这并不是一个学院式的问题，而有着分析心理学的证据。根据我们的研究表明：存在着多种多样的方式，通过这些方式，无意识不仅影响而且指导着意识。但是有何证据可以证明，不管诗人是否自觉，都可能成为他自己作品的俘虏这样一种推测呢？证据可以有两种：直接的和间接的。那种自以为知道自己所说的是什么，实际上却说出了超过他自己实际所知道的东西——即为诗人提供了直接的证据。而间接的证据则可以在另一种情形中找到，这时在诗人表面的意志自由后面，隐藏着一种更高的命令，一旦诗人企图放弃他的创造性活动，它就会重新提出那种专横的要求；或者每当诗人的作品

不得不违背自己的意愿，它就会制造出心理的纠纷来。

对艺术家们的分析不断地表明：不仅创作冲动的力量，而且它那种反复无常，骄纵任性的特点也都源于无意识。伟大艺术家们的传记十分清楚地证明了：创造性冲动常常是如此专横，它吞噬艺术家的人性，无情地奴役他去完成他的作品，甚至不惜牺牲其健康和普通人的幸福。孕育在艺术家心中的艺术作品是一种自然力，它以自己本身固有的狂暴力量和机械狡猾去实现它的目标，而完全不考虑那作为它的载体的艺术家的个人命运。创作冲动从艺术家得到养育，就象一棵树从它赖以吸取养料的土壤中得到养育一样。因此，我们最好把艺术创作的心理过程看成是一种扎根在人心中的有生命的东西。……这样看来，那种与创作心理过程保持一致的诗人，就是一个在无意识命运刚刚发出就立即予以默认的人；而另一种类型的诗人，既然感到创作冲动是某种异己的东西，他也就是由于种种原因而不能对此予以默认的人，因而也就是一个出其不意地被俘获的人。

杂　文

怀念杰罗姆·舒劳斯

死亡已降临到我的朋友头上。他的灵魂从中得以产生的黑暗再次来临，它毁灭了他的肉体生命，将我们孤独地置于痛苦与悲哀之中。

在许多人看来，死亡对短暂而无意义的存在来说，似乎是一种残酷而无意义的终结。假若从表面和黑暗两个角度来观察，它看上去也的确如此。但是，当我们对灵魂进行深入的剖析并试图了解其神秘的生命时，我们就会领悟到死亡并非是一种无意义的终结，一种泯没于虚无之中的简单的消亡——就象生命之树上一个熟透的果实，它是一种成就。死亡也不是一种突来的消亡，它是生命旅途中人的潜意识生活和工作的目的。

当我们的生命充满青春活力时，我们把生命看作是一条永不停息的河流，当我们早已度过人生的壮年时，这种信念还常常伴同我们。然而如果我们倾听一下自己更加深刻的本性所发出的平静的心声，我们就会意识到一旦我们走完了生命的一半，大地便开始了其秘密的工作，为了离去而做着准备。在我们生命的喧嚣和恐怖中，那朵珍贵的精神之花露其芬芳于世，

即使我们人的意识感觉不到它的神秘运动，它依然干着其净化工作。

我初次遇到杰罗姆·舒劳斯时，我发现他是一个头脑极其清楚、品格极其纯正的人。我曾为他正直和真挚的人生准则所深深感动。在我同他一起工作时，帮助他去理解人类精神的种种复杂问题时，我不得不佩服他那善良的情感和毫无虚假的思想。尽管教具有如此杰出人品的人是一种荣幸，但这却不是我最为感触的事情。我不否认，我做过他的老师，但他也教了我。他用永恒的符号式语言对我讲话，直到后来令人敬畏的结论，对死亡所做的最完善的解释变最明了了，我才理解他对我说的话。我永远不会忘记他怎样从现代社会生活的喧嚣中解脱了自己的心灵，怎样用渐进的回逆式研究方法使自己摆脱了缠绕着他的祖先和他青年时代的那种禁锢；我们永远不会忘记他怎样让灵魂的永恒的影像开始朦胧地展现在他的面前，然后缓缓地在他的梦幻中成形；我们更不会忘记在他逝去的前三周，他是怎样见到他自己石棺的梦幻，他的活着的灵魂从中产生。

胆敢超出这种梦幻而说上几句话的我究竟是谁呢？人类语言中是否有一个字能有悖于这种被付给了已选定的意义的启示呢？没有。

所以，还是让我们回到客观语言上来，听一听圣书中的话吧。因为古语会给我们以真理，我们就一定会给它们以生命。

为施米德-古萨《昼与夜》作序

这本书的基调对我来说是再熟悉不过了。阅读本书的原稿时，我发现最初使我从繁忙的日复一日的精神病分析治疗工作

中解脱出来是困难的——直到我对照本书的历史背景，我才成功地阅读了本书。它的确是一部文学孤品，看上去似乎和现实没有任何连带关系。它的奇异形式——带有寓意味的英雄的冒险活动——使人们想起了十八世纪。然而它不过是一个提醒者，原因是它在情感方面与十八世纪相异甚多。情感问题完全是现代的问题，而本书向人们展示了一个丰富多彩的似乎从雷内·丹朱时代起就被禁锢的世界，一个完全的厄洛斯的美感世界——罗马教皇对基督教婚姻所做的最后通谕和现代人的刑律道德观以一种相当恐怖的方式都图谋压抑这种世界。实际上它是一部富有神秘色彩的作品，它是一片从那不凋谢的玫瑰花上飘落下来的花瓣，行吟诗人曾控诉教会把那玫瑰藏在神秘的面纱之下。仿佛任何教会都清楚这种神秘色彩，或者都知道它们都可以忍受它！这本书既不是为广大民众，也不是代表广大民众的。对大多数人来说，不写作本书更好些，或只是因为其臭名昭著才读它。如果他们未被激怒，他们就算幸运了。大约在五百年以前，也是在文化转折点的时刻，有人写了一本相似的书。这本书也是来自于那永不凋谢玫瑰花——骑士的冒险和世俗的绊脚石。这本书的作者是著名的波利斐洛，他有一个时期扯下了蒙在十六世纪意大利精神现象上的面纱。我从该书的序言中想到记下的一段古话，它说明了玫瑰骑士们怎样跨越几个世纪而携起手的：

我们从这一点就会明白，所有的聪明人都在爱所具有的那些最美好、最深藏的秘密的阴影下实践过他们的知识。爱过去是、现在仍然是一支最优雅的画笔，它描述出所有奇异的和宿命的东西，其中包括权

力和一切受权力支配的东西……

去了解、去观察、去倾听，这样你就会明智地说，最为灿烂的、最高尚的、最珍贵的秘密都藏在情爱美之中，它们又在爱中重放光彩，因为爱是世界上所有生物快乐的灵魂……

如果我发现亵渎神灵的人用他罪恶的手触摸这本书，或某些卑鄙小人胆敢翻动它，或某些披着虔诚外衣的无耻之徒想从书中获得庸俗的快乐，或某些对这些无尚天赋怀有恶意的旁观者想因无聊而寻找仅属于怀有爱心的人的利益时，我将折断这支已经描绘出具有许多伟大秘密之形廓的笔；我将彻底地忘却自已，洗刷掉我的所有记忆，这些记忆是我在巧妙地隐于漂亮的虚构和最美好、最稀少的事物的外观内的叙述中找到的满足，这些美好、稀少的事物只能用于提高人的道德情操；我要走向我否认生命的那种生活，我将戒除那些将人引向神圣快乐的情欲魅力的热心追求。

因为四百年来那愚蠢、刻板的人还未绝迹，我只好请读者牢记在波利斐洛走向黑暗行程中潜意识给他的古训：“不论你是谁，都要以你的愿望去掌握这笔财富，但我要警告你，智慧高于物质。”

附：回忆汉斯·施米德-古萨

人生确实是一场搏斗，在这场搏斗中朋友和忠实的战友被无情的子弹击中而消失了。不幸的是我目睹了一位同志的死去，他是与我共同分享20多年的生活实验和现代精神的冒险行为的伙伴。

我初次遇到汉斯·施米德-古萨是在洛桑的一次精神病学术会议上，当时我第一次讨论了非个人的、集体心理特征的本质。那时，他是塞利的马海姆诊所的一名内科助理医生。此后不久，他来到苏黎士，目的是为了同我一起研究精神分析心理学。这种协作的努力渐渐地使我们的关系加深到朋友的情谊，而且心理学试验的问题时常促使我们在一起进行重要的工作或者同桌共餐。那时，我们对心理学判断的相对性问题，即气质对心理概念的影响，有着特殊的兴趣。随着时间的推移，他本能地形成了一种与我的观点相对立的观点。这种分歧导致了我们之间长期而频繁的书信来往，也多亏了这些书信我才能够弄清楚许多基本问题。这些结果按类型都在我的书中得到了阐述。

我记得我们到雷维纳进行了一次令人愉快的自行车旅行，在那里我们沿着海浪拍打着的沙滩漫游。这次旅行依旧是一场讨论，从早晨的咖啡馆到去洛姆巴地尘土飞扬的路上，从晚餐上的意大利酒到我们的睡梦中，从未终止过。他经受了这次旅行的考验：自始至终他都是一个好旅伴。他同心理疗法中的祸根进行了勇敢的斗争，并以最大努力向他的病人反复宣传他矢志努力的仁爱。实际上他从未在科学界为自己争荣誉，在他弥留之际他能得以欣慰的是他的《昼与夜》找到了出版人。在这本书中，他写下了他用自己独特方式总结出的经验。出于对他信念的忠实，在他感到应该写这本书时他才写了它，而没有迎合任何人。他的仁爱和他对心理学的机敏理解不是天上掉下来的礼物，而是靠其自己的智慧不断工作的硕果。今天站在他的墓前悼念他的无法计数的人不仅仅是他的亲属、朋友，他们所以要到这儿来是因为他为他们打开了心理的宝库。他们知道，在这个精神空虚的时代这对他们意味着什么。

谈《水獭的故事》

为奥斯卡·A·H·施米茨的最后一部书写前言，这是我对故去的朋友所尽的一点义务。我不是一个文人，也没有能力

评价美学问题。况且，《水獭的故事》的文学价值与我没有什么关系。我必须承认，这本书作为一个神话故事，就象任何其他作家所创作的作品一样，也许不错，也许很糟。正如我们所知道的，此类故事尽管是伟大作家创造的，也表现不出通俗神话故事那种充满人间香火的魔力。通常此类作品是作者个人的心理活动的产品，它们有一种难以把握的格调，这使它们有点不自然了。《水獭的故事》也是如此。就其内容而言，它仅仅是一种可以用别的字眼和已经被其另外的方式来表现过的文学形式。然而，人们并不是偶然的选择了它。它把神话形式当作外衣，而没用神秘的寓言形式，这正是因为这种装束可以帮助它找到通向读者内心的最简单、最直接的途径。心灵就象儿童那样纯真是施米茨性格的根本特点，这一特点鲜为人所知，施米茨本人也只是在他暮年才认识到这点。这种纯真使他能够同他希望接触的人谈心。

我碰巧知道这故事是如何写成的。它不是为了某一类特殊的读者而写的，它也决非杜撰，而是他那支笔无意识勾划出来的。施米茨曾学过怎样为了一定的目的去切断他那批判式的理智和怎样用他的心智来安排其文学创作力。用这种方式他能表达出与通常的写作风格格格不入的东西。有的时候，他用这种方式来表达自己确有必要，因为许多理性白白做了斟酌的事情却很容易在毫无批判性意图的笔下产生。

结果可能非常简单、天真，而且任何一个象读一本通俗神话来读它的人都会感到失望。拿它作为一个寓言同样没有意义。施米茨自己也真正了解他的神话的意义何在。他自己就是这样告诉我们的，因为我们经常谈论到这部作品。

产生自内心的话语——不象产生自独特的理智的话语——已

总是与整体有关。心弦弹奏起来就象一只风鸣琴，仅仅在柔和的情感气息之下，在一种直觉之下，这种直觉并不浸没歌声而是在倾听。心灵倾听到的是最伟大的、包容我们生活中所有的事情，和不是我们自己安排却又发生在我们身上的经历。所有理性的显耀和文学技巧与这些相比都黯然失色，语言也回归到朴实的和象孩童般天真的境地。风格的简单性只能通过内容的意义来判断，而内容仅仅从经历显露中获得它的意义。施米茨生活中这种决定性经历是他发现了精神的现实性，并且克服了理性主义的心理因素观。他发现精神是确实存在的东西。这改变了他的生活和研究观点。

对于那些被赐予这种发现的人，精神看起来是客观的东西，一个精神的非自我。这种经验就象一个新世界的发现。一个只是主观精神空间的假定真空充满了客观的对象，它们有自己的愿望，并且被看作是一个符合规则的宇宙，在这些现象中自我是以一种变化了的形式取得了自身的位置。这种可怕的经历意味着基础的破碎，我们现实的意识世界的翻转和前景的整体性改变，这一经历的真正本质永远不能从理论上掌握或对其全部内涵加以理解。

这种经历引起了一种几乎是可怕的与有同情心的人进行交际的需要，人们就可以用朴实的语言同他们交谈。《水獭的故事》描述了精神之中个性和形象发生无意识变化的经历。国王象征着有意识的统治原则，这种原则离潜意识越来越远（鱼从王国的水中消失）。意识的停滞最终驱使国王再一次与潜意识接触（国王的朝圣）。水獭，自我的潜意识伙伴，试图创造一种意识的和谐。这成功了，一个意识的新世界在一个非常坚实的基础上诞生。但由于国王仅代表个性中最好的一面，而不是

卑贱的一面——个性的阴暗面（这应该包括在变化之中），老国王死去了，游手好闲的侄子继承了王位。故事的第二部分讲了更为困难的任务，包容个性的弱点，及其变化过程中无用的青春特点。这之所以特别难是因为阴暗面承受着更为卑贱的女性成分（布罗朗蒂，妓女）。在男性成分被成功地带进了充满活力的本能的和谐之中时，（通过动物来表现的）在动物精神和心理特性之间存在着一种最终界线。男性部分脱离罪恶，女性部分却成了它的牺牲品。

《水獭的故事》写得感人、朴实。仔细地读它、思考它吧！因为施米茨是在完成了这一切之后才逝去的。在这个短短的神话故事中，他向后人讲述了这种情感是怎样伴随着他，在他准备脱去外衣并结束其终生试验时，他的灵魂不得不经历了什么样的变化。

弗洛伊德的类型诗存在吗？

诗就象人类思维的其它产品一样，自然依赖于诗人的一般心理状态、如果作家是一个心理病患者，那么他构思的作品非常有可能烙上他的病态印记。当然，这也不是绝对的。实际生活中就有实例，创作天才超越了创作的病态，在他的作品中看不到什么人类的缺陷。但这些都是例外；一般的情况是一个神经质诗人将创作出神经质的诗歌。诗越具有神经质，他的艺术创造性就越小。因此，指出其先天的症状，并以某一特殊的理论来评判便很容易了；的确，有时用弗洛伊德或阿德勒学说中的术语可以解释一篇艺术作品，就象用这些术语可以解释神经病症一样。但是当解释伟大诗作时，这种病理学方法即尝试弗

洛伊德或阿德勒理论便相形见绌了。这种解释非但无法理解诗歌，相反倒扰乱了我们对作品内涵的深入理解。无论是弗洛伊德还是阿德勒，不过是把人们司空见惯的精神病症的各种问题公式化了。所以，当人们把这一观点用于伟大的诗歌时，人们就会把作品牵拉到枯燥乏味的水平，事实上这个诗歌可以象高山一样耸立在这个水平之上。很明显，所有人都有父亲和母亲情结，因此如果我们去辨别一部伟大的艺术作品中的父亲或母亲情结踪迹，这实无什么意义；就象发现歌德象其他凡人也有一个肝脏和两个肾脏一样。

如果一个诗歌作品的内涵可以通过应用精神病的理论来解释，那么它首先不过是一个病理学作品，对它就不承认有什么艺术价值。目前，我们的口味已经变得很难确定，以致于我们经常不再知道这个东西是艺术还是疾病。然而，我相信如一部作品能同神经病临床病史一样的方法加以解释的话，那么它要么不是一部艺术作品，要么解释人就根本不懂得它的意义。我以为许多现代艺术，油画和诗歌也包括在内，真有些精神病结果，它们就象歇斯底里症一样，成了精神心理学的基本的、不可缺少的论据。要是真正如此的话，艺术就不再是艺术了，因为伟大的艺术是人的超人性事物的创造，它无视人的诞生和童年时代的所有普通、悲惨的条件。把精神心理学应用到这一点上是不足为奇的。

为吉尔伯特《理智的诅咒》作序

作者诚恳地给了我一次阅读原稿的机会。老实说，我带着极大的兴趣和乐趣读了这本书。在十九世纪和二十世纪的一段

时期过后，再一次看到理智对自己的责难，不是以平心静气的“纯粹理性批判”的形式，而是以对自己不留情面的相当过激的方式。事实上，这是一种健康和有生命力的攻击，它针对的是所有“头脑健全”的人将之当作最珍爱的保护物来信奉的那点可悲的破碎东西。我还算通情达理，那种非正义的、但有些趣味的东西，只要发生在适当的时间和地点，还是能欣赏的。肯定点说，理智在我们“西方文明”中起了最坏的作用，它现在仍以不可怀疑的力量照做不误。康德以一种彬彬有礼、仔细柔和的方式还能对付同时代的理智，因为它当时只是一只刚刚会飞的小鸟。然而，我们的时代要对付的是一个羽翼丰满的怪物，它糟糕到很容易地吞噬自己的地步。

在葬礼上的人们或许获准说几句死者的好处。在预测将来的事情时我现在要说：主要的麻烦似乎是理智逃避了人类的控制，变成人类思想的困扼，而不是作为创造者手中的顺从工具，用来描绘他的世界，用他色彩斑斓的思维影象来装点世界。

为荣格《灵魂的现实性》作序

我的《心理学论文》第四卷包括许多忠实地反映现代心理学各方面的文章。人格心理学摆脱咨询空间和唯物主义与唯理主义假设这两方面极为狭窄的束缚的时间还不长。因此，尚有许多问题依附这个需要阐明的理论学说也是不足为奇的。过去理论界一片混乱。时至今日，人们为了澄清混乱才进行了一些认真的尝试。克兰菲文德博士为此做出了贡献。罗森泰尔博士的贡献在于，他把拓朴学的观点应用到对宗教的科学研究上。

灵魂意象的原始特征形成了精神分析学的一个特殊部分。艾玛·荣格研究了意象情结的现象学。

我本人的贡献一方面是关于现代心理学的哲学问题，另一方面是其应用。也就是从这时起，我的许多文章都是对读者问题的解答，其问题的多样性说明近来心理学研究的结果在各个思维王国中都打上了印记。不仅是医生和教师，还有作家和受过教育的外行人，甚至连出版商也对这些心理学问题发生了兴趣。

情结心理学的方方面面启迪了各个领域，启迪了思维；反过来，它们又成了精神本身无尽的变化和多彩色的非常简化的反映。虽然人永远不能梦想去穷尽解开精神的所有奥秘，但这似乎是人类思维的最重要的工作之一，永不休止地探索人类精神本质的更为深奥的知识。因为世界上最难解的、而且于我们最为密切的谜，就是人类自己。

为梅利希《J·H·费希特的心理学与现实的关系》作序

虽然我把许多东西归功于哲学，并且从其思想方法的严格原则中获益不少，不过我在它的身上还是感觉到对事实做观察的每一个人天生就带有的那种神圣的恐惧。那些无尽无休的概念还在产生其它一些概念，这就象哲学史中的洪流，后浪推着前浪，非常有可能淹没经验主义者所有的那块少得可怜的实验田园，吞噬他精耕的土地，毁掉那尚未开发的处女地。用公正的眼光面对这动荡的局面，他必须为自己制作一种摆脱所有偏见的智力工具，迅速避开那种危险的诱惑，哲学提供给他的那

些多余的思维模式。

因为我首先是一个经验主义者，我的观点是置根在经验之中，我不得不否认使他们处于一个排列整齐的系统和把他们放在他们历史主义的与理想主义的前后关系中的那种乐趣。对于哲学需要我是非常清楚的，这的确是一个痛苦的心路。然而，对我来说更痛苦的是经验主义者也必须发誓否认对他的观念做理智的阐述，这对哲学家来说是绝对必要的。他的思维必须使自己适合事实，按照常规事实又有一个令人苦恼而荒谬的特点。结果是经验主义的概念最多是探讨偶然事件的混乱罢了，因为在现象世界紊乱中产生一个暂时性的顺序是经验主义的功能。而且由于经验主义者把全部精力集中在这个紧迫的任务上，他们忽略了——有时只是因为太着急——自己的哲学发展和内心的阐述，因为一个能完成最初任务的思想家很少能完成第二个任务。

当我读了费特对心理学所做的令人称赞的研究成果后，我感到这两个方面就变得十分清楚了：一方面是当涉及到系统公式时我自己的概念就很粗糙、含糊；另一方面是排除经验主义包袱影响的哲学体系的精确性和明晰度。这种奇怪的但又无可否认的根源完全不同的两个观点之间所做的类比，一定会给思想以食粮。我不知道剽窃了我尚未读过的费希特的东西。自然，我熟悉莱布尼茨、C·G·卡鲁斯和冯·哈特曼，但我直到现在还不知道我的心理学是"罗曼蒂克"。不象利科特和许多其他哲学家和心理学家，不管所有的抽象、客观、缺乏偏见和经验主义，我还是坚持认为每个人都按照他的想法去思考，以他的看问题方式去观察问题。因此，如果有一种以"罗曼蒂克"的方式去思考、去理解的思维类型或一种倾向，类比的结

论就会出现，不管结论是受主观的影响，还是受客观的影响。人可以使自己摆脱自己的体重，从而摆脱所有前提中最首要和基本的东西——人自己的倾向，这样想象是徒劳的。只有孤立的和过度膨胀的精神功能，才可能珍惜这种幻想。但是一种功能仅仅是人的整体一部分，它的局限性是毫无疑问的。如果没有这些考虑，费希特和我之间的类比就不得不被认为是一个小小的奇迹。

将费希特同建立在根本不可能接近这位哲学家的事实之上的现代经验主义心理学相协调起来，这倒是一个大胆的做法，为此作者应该得到赞誉。经验主义具有尚未发现的本身不适合哲学评价的概念物质。但是，这种做法似乎成功了，因为使我惊讶的是浪漫主义运动没有被联系到石器时代，它还具有活生生的代表。这可能不是偶然的，因为看起来除了客观世界的自明经验之外，还有一种精神经验，没有这种经验，世界经验就再也不会存在了。对我来说，似乎浪漫主义的秘密在于它把非常明显的经验客观同经验主观对立起来，由于意识具有的无限反射的力量，浪漫主义开始将经验的主观客观化了。有一种总是把另一个人或事物当作目的的心理学——一种有了许多变异的行为主义，它可以描述为"经典"。但除此之外，还有一种心理学，它是认知者的认知过程和实验的实验程序。

休谟、贝克莱和康德所阐明的那种思维类型的间接影响，绝不能被过高评价。特别是康德在精神世界竖起了一道障碍，它使最为大胆的思辨都不能洞察客体。浪漫主义是逻辑的反动，这一点在黑格尔这位披着哲学家外衣的最大的心理学家那里表现得最为强烈，伪装得也最为狡猾。现在，不是康德而是自然科学同它的非主观性世界竖起了障碍，思辨倾向撞在这

个障碍上又弹了回来。它关于客体的本质上是行为主义的阐述，并以无意义和荒唐而告终。这就是为什么我们要寻求主体陈述中的意义，因为我们相信如果我们假设主体能首先作出关于自己的阐述的话，我们就不会错。这是不是我们的经验主义观，或者是不是因为类比不是同一的缘故使我们把“罗曼蒂克”的观点简单地当作了出发点，它的阐述当作了“比较物”？

我承认这种态度是令人不愉快的认真，但是与一个浪漫哲学家的精神的共鸣促使我说出这些严肃的话，它们在我看来对我更适合，因为以为“罗曼蒂克”除了浪漫之外总还意味着别的什么东西的人太多了。

除了作者本人强调的这种紧要的条件外，她的著作对研究思维的一个具体的态度作出了可能的贡献。这样的贡献在历史的进程中曾出现过多次，在将来也许还会出现。

为冯·科尼戈-费希森菲尔德《从浪漫主义到现实梦的变形》作序

作者请我为她的论文写前言。我很高兴地答应了她，因为这部综合性的、文献丰富的作品值得广大的科学工作者去了解。虽然我们已经有许多有价值的“摘要性”研究，它们都对流行在现代生理学中许多条条框框做了相当全面的阐述，我要特别提到W·克劳菲尔德、G·R·黑耶和戈哈德·阿德勒的作品，但是情结心理学的历史和哲学方面总是存在着一条明显界线。人们越是意识到解决这个问题的重要性——其本身是对人类精神的研究——人们就越会发现它与其它思维领域的紧密

联系，在这些领域中精神具有同样重要的地位，特别是同哲学发生关系时。因为一门科学无论何时开始发展到超出其狭窄的专门范畴时，它总需要基本原则，这样它就进入到哲学领地。如果这门科学恰巧是心理学的话，它同哲学发生关系是不可避免的。其原因是它一开始就是哲学范畴内的一门学科，它与哲学相分离使自己成为一门以机械方法为主的独立的实验科学只是近期的事。继W·冯特通过精神心理学开创的实验心理学之后，弗洛伊德、皮埃尔·让内在维也纳、巴黎几乎是同时展开了这方面的研究。我自己事业的发展主要受法国学派的影响，后来又受到冯特的影响，1906年我与弗洛伊德接触，由于科学观点不同，合作七年之后我就与他分手了。我们分手的主要原因是对原则性问题的考虑，特别是对心理病学永远不能完全基于精神疾患心理学之上的认识，因为它只会把心理病理学局限于病理学，实际上它应包括正常心理学和精神的全部范围。现代医学遵守病理学必须建立在对正常的解剖学和生理学全面认识之上的原则的做法是非常正确的。我们诊断疾病的标准不在也不能在疾病的本身，就象大多数内科医生所想的那样，而是在机体处于正常作用之内。疾病是正常状态的一种变化。这种观点也适用于治疗。

长期以来，实验和医疗心理学家能够运用纯科学方法进行工作。但是，那种对某些产生自人文学科的理想的批评并非不合适的观点逐渐地取得了立足之地，因为对病理学状态的病因做细致调查证明导致不健康变化的病人的一般性态度是如何依赖于这些理想的或精神上的前提，更不用说对事实的解释和由此产生的理论。但是，一旦医学心理学达到这一点，它就会证明所持的那种对人脑有无限影响的基本观点是纯唯理性或唯物

性的东西，而且不管它们的科学主张是什么，它们都不得不受哲学批评的制约，因为它们作出判断的对象是精神本身。精神是一个相当复杂的因素，它是所有前提的基础，所以任何判断都不能被认为是“纯经验的”，而必须首先说明作判断所依据的前提。现代心理学不再隐埋它调查的对象是它自己本质这一事实，因此在某些方面不可能有“原则”或根本不存在正确的判断，只不过是现象学或纯粹的经验罢了。基于这种认识，心理学必须放弃作为一种科学，尽管只是在这一非常高的认识水平上。在其之下，判断和科学仍然是可能的，只要前提总是得到陈述，这样心理学作为一门科学的希望绝不是不能实现的。但是，一旦它失去对制约其判断的因素的认识，或者它永远也达不到这种认识的话，它就会象一只追逐自己尾巴的狗一样。

然而，目前由于心理学考虑到自身的前提，它与哲学和观念的历史是自明的，这就是本书所要达到的境地。没有人能否认某些心理学前提是浪漫时代观点的重新陈述。然而，这些理想的前提不足以说明作者的历史方法就是“纯经验”的所谓“现代”现象学观，这个问题不仅仅是浪漫主义时期就预料到了，实际上与其本性也是相称的。浪漫主义的本质，是体验精神而不是研究精神。这又是一个哲学家-医学家的时代，一种第一次在后帕斯尔森时代观察到的现象，特别是在医生充当主要的实践者的哲学炼金术时代。为了与科学方法出现之前的精神时代保持一致，十九世纪早期的浪漫主义心理学是浪漫主义自然哲学的雏型，一种C·G·加鲁斯的思想——尽管经验主义的起点已经在贾斯廷厄斯·克纳的作品中看得很清楚。另一方面，十六世纪的心理学仍然具有神秘的宗教的潜在影响，尽管后来它也自称为“哲学”，而“启蒙”时代实难赞同。精神

作为经验是浪漫主义思想寻求兰花的一个标志，也是寻求灵丹妙药的哲学炼金术士的标志。

这本书为现代心理学打开瞑想的浪漫主义诗歌的宝库，作出了有价值的贡献。同我的心理学概念相比，称它为“浪漫主义”的是很公正的。对他们的哲学前提的相同探讨也应该能说明这种称法是有道理的，因为每一种把精神看作是“经验”的心理学都产生自“浪漫主义”和“炼金术”的历史观点。然而在这种实验水平之下，我的心理学是科学的和唯理的，一个我请求读者不要忽略的事实。我这种判断的前提是每一精神事实的现实性，一个对事实欣赏的概念，这个事实就是精神也可以成为纯粹的精神。

作者用非常熟练的专业知识完成了他的任务，我热情地向每一位对现代情结心理学感兴趣的人推荐本书。

为吉列《邪恶兄弟》作序

通过以诗体为吉列戏剧写序，我不希望造成这种印象：它需要一种心理学的解释，以提高其效果。艺术作品有它自己的解释。《邪恶兄弟》既不带有某些当代油画的那种现代愚昧主义，也不是潜意识活动的直接产物，潜意识活动需要用通俗易懂的语言来解释。

然而，这个戏剧是现代的，至于基督教的中心过程，神圣的戏剧被反映在人类动机形成的范围中。确实是勇敢的举动。但是，犹大的人格是否总是在赎罪的神秘中一个悬而未决的形象？对于某些新教的神学家和历史学家们，基督本人已经被剥去了神圣的化身，只成为一个宗教的创始人，一位非常卓越和

具有代表性的人物。确实，基督受难仅仅是为了帮助人类寻求真理。给人以高尚拯护和反抗者带来更多的花言巧语。只有在思维的虚构方面英雄才是光明和纯洁的代表，他们的对手才是绝对魔鬼的化身。真正的人是好和坏、自主决断和依赖他人的混合体，真正的理想和个人对权力的追求之间的界线是难以划分的。至于天才，就象新的真理的代言人和阐发者一样，他们的作用并不总是被凡人认为是一种不混合的赐福，特别是在有宗教信仰的地方。

不论以什么形式出现，拯救者的形象是普遍的，因为他带有我们普通的人性。当一种不能忍受的情况迫切需要一种不能以单纯的意识手段来执行的解决办法时，它便从个体或人民的潜意识中出现。这样，随着伟大的希律王的腐败，对独立的祭祀秩序和王国的所有希望都消失了，这个国家变成为罗马帝国的一个缺少任何自治形式的省，这时犹太人的救世主的愿望必然达到狂热的程度。因此，我们便容易理解这些救世主的愿望集中在一个政治救世主上，并且好多个充满激情的爱国者要求担任这个角色——首先是加利利的犹大，他大胆地但相当巧妙地使与本剧的主人公齐名的英雄陷入了相似的困境。

但在这个神圣的剧本之下有一个相反的计划，它与人类外在的、社会的和政治的解放无关，而是重在人的内心及其精神的转化上。如果人的内心态度不变，那么改变外部条件有什么作用呢？在心理学上也是如此，不论他的服从是外界环境的结果还是才智和道德规范的结果。真正的拯救是当他被领回到那最深的、最内部的生命源泉时才发生，这种生命的源泉通常叫上帝。耶稣是上帝的一个新的和直接经验的通道，通过基督教的历史可以充分地阐明其对外部环境的依据是多么少。

人类生活在一种持续的冲突状态之中，这种冲突是在人类赖以生存的真实的外部世界和联接生命源泉的真实的精神世界之间进行的。他一会儿被拉到这边，一会儿又被拉到那边，直到他学会知道两边对他同等重要时，斗争才相对静止。在这种意义上说，吉列的剧本表现了一个普遍的和永久的人性事实：在我们个人的和受时间约缚的意识之外，在我们内部的自身之中，演出了一场不朽的戏剧，在这场戏剧中，所有人性演员都渴望而又胆怯地寻求最深刻的真理，并且企图将之按照他们自己的目的和自己的毁灭加以修正。

如果吉列剧中的犹大被描绘成耶稣的邪恶兄弟，如果他的性格和命运使人们想起哈姆雷特，这就可能具有更深刻的道理。人们可以把犹大想象的更活泼和更敢做敢为，例如，犹大作为一个激情的爱国者，他不得不从精神需要中去掉耶稣，因为耶稣作为人民的堕落者破坏了他解放人民的计划，或者因为犹大把耶稣看作一个政治上的救世主并出于失望和愤怒而出卖了他。从这种意义上说，犹大也将是他的邪恶兄弟，因为在《诱惑》这个故事中，世俗力量的魔鬼就象以马拉诱惑巴德哈一样接近耶稣。犹大在古典戏剧形式之后，也许很容易地成为一位英雄。但是由于他的依赖性束缚了他，而且他很少能按照他自己的愿望行事，他成了描绘人性的戏剧中的一个典型，虽然这种戏剧演的是地球上的事，但它总是伴随着描绘神的戏剧并经常掩饰着它。

杰哈德·德·纳瓦尔

杰哈德·德·纳瓦尔（杰哈德·拉布鲁涅的笔名，1808—1853）是一位抒情诗人和歌德、海涅作品的翻译家。他以死后出版的小说《奥雷利亚》而广为人知，在这本小说中他叙述了他的精神史和精神变态史。值得特别注意的是，书一开始叙述的梦：一幢大厦和一只飞翔的精灵的不幸死亡。这个梦没有消散。精灵代表不再有展翅余地的自我。梦前的灾难性事件是以“我们这个世纪的一个普通人”为基础的，诗人不可能同这个人一起研究神秘问题，结果任意抛弃了奥雷利亚。因此，他失去了他的“立足之地”，集体潜意识才得以闯入。他精神病的经历大部分是原型特征的描写。在他患精神病期间，奥雷利亚似乎已经死去了，所以他把潜意识与现实和同化心理原型内容相连接的最后一次机会失去了。诗人以自杀结束了生命。奥雷利亚的原稿是在他遗体上发现的。

为菲埃瑟-大卫《波利斐洛之梦》作序

自从我第一次看到贝哈尔德·德·维尔维尔1600年出版的法文版弗朗西斯科·克洛那的《波利斐洛之梦》后，25年过去了。后来，在纽约的摩根图书馆我见到了它那插有精美版画的意大利文第一版，并且赞叹不已。我开始阅读这本书时，很快地在其充满建筑幻想的迷宫中迷了路，当今的社会没有人能欣赏得了。很多读者大概也对之只简单地提到一下，对其内容也没费什么脑筋便放弃了。后来，我把注意力放在了贝哈尔德为

《速记文集》所作的序言上，尽管其中不乏华而不实和夸张之词，我还是看到了一些闪光之处，它们激发起我强烈的好奇心，并鼓励我继续我的劳作，所以称劳作是因为它的确如此。我的努力得到了报答，因为苦工地劳作，一章接着一章，使我感觉到后来我在炼金术研究中将要遇到的越来越多的事情。确实我甚至不能说，这部书在多大程度上使我步上了追求第一流艺术的道路。无论怎么讲，其后不久我就开始收集炼金术士古老的拉丁文论文，对这些论文进行了多年的细致研究后，我终于成功地发现了那些不仅产生炼金术士意象世界而且也产生波利斐洛之梦的隐蔽的思维过程。最初表现在德国吟游诗人和抒情诗人的诗歌里的东西，在这里可以作为一个对梦幻一样的过去时代所做出的遥远的回声而被听到，但它也预示了未来。象所有的合乎逻辑的梦一样，这个梦也是个双面人：它描绘的是文艺复兴黎明前的中世纪——两个时代的过渡时期，因此它与当今世界，一个更为显而易见的过渡和变化时代，密切相关。

因此，我是抱着极大兴趣阅读了琳达·菲埃瑟-大卫夫人送给我的原稿，因为这是靠现代心理学的帮助来揭开波利斐洛的秘密并解释其难以辨认的象征性手法的第一次正经尝试。我认为，她的努力是很成功的。她已经通过本书叙述的千折百曲的故事探讨了构成本书的中心思想的心理学问题，不但展示了那个时代世界的重要意义，而且展示了其人性和超人性的特点。她的许多理解是非常透彻并富于启发性的，所以这一表面稀奇古怪、过份雕琢的，在十六世纪和十七世纪受到热切欢迎的故事，又一次被现代读者所接受。带着一种只有她的直觉才能比拟的智慧，她为文艺复兴时代那种独特的心理学画了一幅

画像，这种心理学的文学表现形式就是《波利斐洛之梦》，同时她还给这幅画像衬上了一个没有时代的背景。因此，这个故事以其所有的原色再次出现在现代人面前时，他们仍感清新，它不朽的心理学真理在他们身上产生了一种直接的感染力。

本书在未知海洋中航行，它将其令人欣喜的发现归功于女性思维的敏感，这种敏感稍一留意就可窥见在弗朗西斯科·克洛那绚丽的、过份雕琢的外衣下隐藏着的东西。正是由于这种女性的天才，天堂集会者才会带着"所有疑难病"去请教圣·凯瑟琳，就象我们从阿纳托尔·弗朗斯的《企鹅岛》一书中有趣的描述所学到的一样。"在地球上时，圣·凯瑟琳挫败了50名学识渊博的医生。她精通《圣经》和柏拉图哲学，且又能言善辩。"因此，如果菲埃瑟-大卫夫人成功地解释了一些难题，从而人们更好地理解了波利斐洛晦涩的象征主义，这也没有什么可大惊小怪的。本书揭示并阐明了男性思维那种自负虚夸，作茧自缚的欺人方法。现代人应该从这个例子中好好吸取教训。

在她的评述中，她把我们引向了现代人仍难解决的心理学问题，并将它当作一个艰巨的任务提了出来。这本书确实不容易读，读者需要作出一些努力。但它是一桌丰盛的撩人食欲的美餐，对碰巧发现它的有心读者赐予丰富的酬赏。对我来说，我感谢它给我带来了丰富的知识，并使我大长见识。

为雅各比《巴拉塞尔士作品选集》作序

作者请我为她的论巴拉塞尔士一书的英文版写前言，我十分愿意答应这个请求，因为巴拉塞尔士几乎是我们这个时代的

术奇式人物。当我正试图理解炼金术，特别是它与自然哲学的联系时，巴拉塞尔士就吸引着我。在十六世纪，炼金术这个行当从这位大师，特别是从他那独一无二的“长寿说”中，获取了强大的动力，对炼金术士来说，这种学说可谓是再重要不过了。

在她的书中，雅各比博士强调了巴拉塞尔士的道德方面。她聪明地让这位大师在关键问题上为自己说话，读者因此可以获得关于这位奇怪的，充满天才灵气的文艺复兴时期人物的第一手资料。原始材料的大量使用，及其生动、富有想象力的语言有助于充分地描绘，不仅强烈地影响其时代，也影响到后来的人。

巴拉塞尔士是一个矛盾的、有争议的人物，不能将他置于任何陈规旧套之中，例如象苏德霍夫在他任意地毫无根据地声明某些离经叛道的教科书是假的时所企图要做的那样。巴拉塞尔士是个自相矛盾的人物，象他的同时代人阿格利帕·冯·内特赛姆一样。他是其所处时代的一面镜子，甚至在过去许多年的今天，这面镜子还是反映出许多未能解决的谜。

雅各比博士书中的一个突出特点是她编的巴拉塞尔士概念术语表，每个术语都有一个言简意赅的定义。领会这位内科医生、这位自然哲学家和神秘主义者的语言，一种充满专业术语和外来语的语言，对不熟悉炼金术士著作的读者来说是相当不容易的。

书中大量的大部分取自于巴拉塞尔士时代和他生活过的地方的图片资料，增强了这本书的论述力。

为坎凯利特《作为创造者温床的潜意识》作序

奥特·坎凯利特博士给了我他的著作的原稿，并请我作序。这本书不是一个理性的科学研究，而是对在日常工作中困扰临床分析学家的复杂多样的现象及问题的概括性描写。它是在思维边缘上的想象、幻觉和闪念的一种千变万化的聚合——医生所迷惑的所有事情的一种幻觉效应。他发现自己面对着无尽无休的问题。这就是本书的特殊价值：它打开了远远超出诊室范围的精神范畴的远景，使读者能看到他们未知的世界。他并不停留在病理学上，也不把病人的心理病理学只应用到病人身上。除此之外，他注意的是整个精神生活王国，因为现代医学的主要目的不仅仅是消除疾病，而是要使病人回到正常的生活中。

当然，这是可能做到的，如果人能获得一个平衡人的精神，从而补偿其精神的病态和有限的经验。为了这一目的，象作者非常正确指出的那样，医生和病人与潜意识妥协是必须的，因为无论结果如何，他们都涉足于这个神秘的现实之中。

本书在许多方面对医生具有一定的指导性，同时书中不偏不倚的观点使之极易引起共鸣。

附：荣格的贡献

在"学者、作家和艺术家的来信"（坎凯利特《作为创造者温床的潜意识》一书的副标题）中有荣格对下列问题的回答：

在创作过程中意识与潜意识各自责任是什么？

象所有的精神生活一样，创作过程起源于潜意识。如果你与创作过程一致，那么通常你就能够以想象你自己就是创造者的方式来结束。

在创作的新时期发生时，你是亲自观察到，有些例外情况，其中潜意识处于主导地位？

就我自己而言，我必须承认，在创作的新时期开始时，我总是注意到许多最奇怪的事情，我不怀疑有一些没有注意到这些事情的人。夜晚我们做梦时潜意识处于主导地位，所以潜意识在创作过程中以各种自发的现象来引路是不足为奇的。

你是不是偶尔求助于某类刺激（酒、吗啡和大麻）？

不！从来没有过。一个新的想法足以令人陶醉了。

你认为梦在创作过程中起作用吗？

许多年来，我的梦一直参与我的创作活动，犹如参与我的其它事情一样。

你是曾经经历过某类不依赖创作过程的例外状况（预知、心灵感应）？

仔细地分析一下，我认为任何例外状况都不能与创作过程分开，因为生活本身就是典型的创作。

我非常愿意对创作过程进行细致的描写。

我可以给你细致地描述一下，但我不打算那样做，因为对我来说整个事情太难以理解了。对这些伟大的神秘我敏畏极了，以致于我不能谈论它们。不管怎么说，对梦进行认真的研究都能提供完美的例子。

为塞拉诺《巴塞女王的访问》作序

这本书是一部杰出的作品。我应该说，它梦中有梦，而且诗意很浓，与我的熟知的其同时代的作品相异很大，尽管读者清楚地知道书中的众所周知的原理人物。诗的天赋使这个原始素材几乎变成了音乐，这就象叔本华把音乐当作原始思想的运动来理解一样。书的主要内容象似有强烈的美学倾向。抛开无限的空间和时间，读者被绵延不断梦吸引住了。另一方面，认知性的东西没在书中起什么作用——它甚至退入雾茫茫的境地，不过它的表现出有色彩的想象。潜意识，或我们以此相称的其它什么东西，以诗的形式将自己呈献给作者，我以为它会以科学的和哲学的，或更确切地说，以宗教的形式。潜意识作为一切我们称之为精神区别现象的基质、背景和根本——宗教的、科学的、哲学的、艺术的，它无疑是帕米特——万物之母（即一切精神生命之母）。潜意识的经历，无论以什么形式呈现，都是通向完整的途径，这是一种我们现代文明中所缺少的经历。

真正的双语现象存在吗？

你问了我一个我不能明确回答的问题。我不能给你所理解的“双语现象”下定义。

在外国生活的人确有这种情况，他们已经非常习惯使用一门新语言，以致他们不但用之来思考，而且还用其地道的表达方式去做梦。在英国生活了相当长的一段时间后，我本人也有

过这样的经验，我突然发现我绝对是在用英语进行思考。

我用法语时就从未碰到过这种情况，不过我注意到在法国生活了相对来说短一些时间之后，我的词汇量陡增，这并非是精读法文的结果，也非是同法国人谈话的功劳，环境的影响是根本原因——如果这么说许可的话。这是一种时常得到观察的事实。但是一旦回到自己的祖国，这些财实就烟消云散了。

我绝对相信在许多情况下第二语言可以以这种方式移植——既使付以削弱本族语的代价。但是由于一个人的记忆力不是无限的，双语或三语能力的发展必然伤及一个人的词汇量及每门语言的潜力极大的使用。

译 后 记

荣格是瑞士著名的心理学家，其理论不仅深深地影响着20世纪西方一代心理学家，而且也强烈地吸引着不少现代派艺术大师。那么，这里的奥秘何在呢？本书选译了荣格有关人、艺术和文学方面的若干篇论著，并借用其《人、艺术和文学中的精神》一书的题目。这里，我把它奉献给读者，希望它能为了解荣格的艺术思想带来一点帮助。

翻译过程中，我得到了北京大学哲学系晏玄先生的大力帮助，在百忙之中帮我审校了全部书稿，撰写了《探索人类心灵的人》的序言。另外，李小青小姐翻译了荣格的几篇杂文；中央电视大学的鄂鹤年老师校对了这部分译稿。我向他们表示衷心的感谢。

因我的专业和外语水平有限，翻译中难免有不妥之处，恳请读者指正。

卢晓晨

1988年5月